El camino del pensamiento de Charles S. Peirce

Traducción de
Ignacio Olmos
Gonzalo del Puerto y Gil

Karl-Otto Apel

El camino del pensamiento de Charles S. Peirce



Visor

La balsa de la Medusa, 86

Colección dirigida por
Valeriano Bozal

Título original: *Der Denkweg von Charles S. Peirce. Eine Einführung in den amerikanischen Pragmatismus*

Tomás Bretón, 55 - 28045 Madrid
ISBN: 84-7774-586-2
Depósito legal: M-26.782-1997
Impreso en España - *Printed in Spain*
Gráficas Rógar, S.A.
Navalcarnero (Madrid)

Indice

Ediciones y estudios (selección), por orden cronológico:

I. Ediciones

1. *Collected Papers*, vol. I-VI, ed. Charles Hartshorne y Paul Weiss, Harvard University Press, Cambridge/Mass., 1931-1935, ^{2}1960, vol. VII-VIII, ed. Arthur W. Burks, Harvard University Press, Cambridge, 1958.

(Antologías)

2. Morris R. Cohen (ed.): *Chance, Love and Logic*, New York, 1923.
3. Justus Buchler (ed.): *The Philosophy of Peirce*, New York, 1940, ^{3}1956.
4. Vincent Tomas (ed.): *Ch. S. Peirce: Essays in the Philosophy of Sicence*, New York, 1957.
5. Philip P. Weiner (ed.): *Values in a Universe of Chance*, New York, 1958.
6. Karl-Otto Apel (ed.): *Ch. S. Peirce: Schriften I*, Frankfurt a. M., 1967, Schriften II. Frankfurt a. M., 1970; en lo sucesivo en mi volumen: Charles Sanders Peirce, *Schriften zum Pragmatismus und Pragmatizismus*, Frankfurt a. M., 1976.
7. Elisabeth Walther (ed.): Ch. S. Peirce: *Die Festigung der Überzeugung und andere Schriften*, Baden-Baden, 1967.
8. Klaus Oehler (ed.): Ch. S. Peirce: *Über die Klarheit unserer Gedanken*, Frankfurt a. M., 1968.

II. Estudios (selección)

1. Justus Buchler: *Ch. S. Peirce's Empirism*, New York, 1939.
2. J. K. Fleibleman: *An Introduction to Peirce's Philosophy, interpreted as a System*, New York, 1946.
3. Philip P. Wiener and F. H. Young (ed.): *Studies in the Philosophy of Ch. S. Peirce*, Harvard University Press, Cambridge/Mass, 1952.
4. Philip P. Wiener and F. H. Young (ed.): *Studies in the Philosophy of Ch. S. Peirce*, Harvard University Press, Cambridge/Mass, 1952.
5. W. B. Gallie: *Peirce and Pragmatism*, Harmondworth/Middlesex 1952, rev. Auflage, New York, 1966.
6. Jürgen v. Kempski: *Peirce und der Pragmatismus*, Stuttgart und Köln, 1952.
7. Murray G. Murphey: *The Development of Peirce's Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge/Mass., 1961.
8. Hjalmar Wennerberg: *The Pragmatism of C. S. Peirce: an analytical Study*, Lund u. Copenhagen, 1962.
9. Edward C. Moore and Richard S. Robin (ed.): *Studies in the Philosophy of Ch. S. Peirce*, second series, The University of Massachusetts Press/Amherst, 1964.
10. Richard J. Bernstein (ed.): *Perspectives on Peirce*, Yale University Press, New Haven and London, 1965.
11. *Transactions of the Ch. S. Peirce Society*, University of Massachusetts Press, 1965.

(El completo repertorio bibliográfico sobre Peirce, elaborado por M. Fisch, puede consultarse en II, 9, pp. 486 y ss. Un repertorio de bibliografía alemana sobre Peirce se encuentra en Peirce, Schriften, I, p. 19, nota 7.)

Prólogo del autor

El presente libro fue concebido en los años sesenta como doble introducción a la edición alemana, en dos volúmenes, de los principales escritos de Charles Sanders Peirce sobre Pragmatismo y Pragmaticismo[1]. Ambas introducciones aparecieron reunidas en 1975 bajo el título *Der Denkweg von Charles Sanders Peirce*[2], publicándose en 1981 la traducción inglesa bajo el título *Charles S. Peirce. From Pragmatism to Pragmaticism*[3].

Supone para mí una gran satisfacción y honor que pueda aparecer ahora una traducción española. Ahora bien, habiendo transcurrido más de dos decenios desde la primera redacción del libro y habiéndose modificado en el ínterin el contexto de la recepción de la obra de Peirce, creo razonable una visión retrospectiva del trasfondo y resultados de mi trabajo. Pienso que tal visión podría interesar al lector de la edición española, toda vez que, entretanto, han aparecido en castellano algunos de mis trabajos filosóficos esencialmente inspirados en mis estudios sobre Peirce[4]. Estos trabajos atestiguan de algún modo la recepción histórica específicamente alemana de la filosofía peirceana.

Específicamente alemanes –o continentales– fueron los temas que me llevaron, en lo años sesenta, del estudio de William James y John Dewey, los representantes más conocidos del pragmatismo americano, al estudio intensivo de su «precursor», Charles Peirce, aún desconocido por aquel entonces. También fueron éstos los que, en definitiva, me condujeron a considerarle el representante más importante de la filosofía americana y a darle a conocer en Alemania. El horizonte de mi planteamiento histórico-filosófico lo constituía por entonces el proyecto de una comparación crítico-reconstructiva de las tres filosofías de la mediación entre teoría y praxis referidas al futuro que, según mi parecer, representaban la respuesta del siglo XIX a Hegel (es decir, a la culminación de la metafísica como teoría retrospectiva de la historia desde su final anticipado): el marxismo, el existencialismo (desde Kierkegaard) y el pragmatismo[5].

Mediante esta comparación ideal-típica pude establecer, en el seno del pragmatismo americano, correspondencias estructurales con las dos

mencionadas filosofías continentales de la praxis. Así, por ejemplo, entre William James (particularmente en su *The Will to Believe)* y la preocupación existencialista por lo privado y subjetivo; entre el experimentalismo socialdemócrata de John Dewey y su contrapartida histórico-dialéctica, el marxismo. En Charles Peirce veía, sin embargo, a un continuador de Kant que había renovado, en el contexto del Pragmatismo americano, los fundamentos de la filosofía transcendental en general en el sentido de una semiótica transcendental (crítica del sentido). Esta transformación de la filosofía transcendental en los términos del giro lingüístico-hermenéutico o semiótico de la filosofía actual servía por aquel entonces a mis intereses sistemáticos fundamentales por refundamentar la filosofía teórica y práctica. En ese marco, Peirce pudo tener, junto a Heidegger y Wittgenstein –e incluso como contrapeso y alternativa a ambos pensadores–, un alcance paradigmático en la reconstrucción de la filosofía transcendental como *prima philosophia,* que yo consideraba posible y necesaria.

Tanto esta vasta comparación como, en mayor medida, el discurso programático de una renovación de la filosofía transcendental como *prima philosophia* serán hoy recibidos con cierta sorpresa, e incluso extrañeza, especialmente en el ámbito de la filosofía anglosajona. ¿No son acaso estos tres pensadores los guías de una filosofía post-metafísica (y por ello también post-transcendental)? Cierto que todos ellos comenzaron reconstruyendo y transformando la obra de Kant; Heidegger en *Ser y Tiempo*[6], Wittgenstein en el *Tractatus Logico-Philosophicus*[7] y Peirce en sus esfuerzos por conseguir una *New List of Categories*[8]. Pero es igualmente cierto que en sus obras de madurez los tres –obviamente de modos distintos– abandonaron la metafísica tradicional, incluida la filosofía transcendental clásica. Heidegger y Wittgenstein en favor de una filosofía post-metafísica y post-sistemática en general; Peirce en favor de una concepción de la metafísica como ciencia empírica de las hipótesis globales[9].

Pues bien, al menos por lo que se refiere al acta de defunción de la metafísica tradicional, no es mi intención discutir tales afirmaciones, e incluso las acepto como sistemáticamente vinculantes[10]. Sin embargo, por lo que respecta a la *detranscendentalisation* (R. Rorty) quiero hacer algunas observaciones. O más exactamente, quiero negar que Heidegger y Wittgenstein hayan logrado demostrar la caducidad de los presupuestos trascendentales necesarios de su propio pensamiento –crítico-destructivo– (mostrando, por ejemplo, su contingencia en el sentido de la «Historia del Ser» o en el sentido de la infinita multiplicidad de «juegos lingüísticos» y «formas de vida»[11]). En el caso de Peirce quiero negar incluso que haya puesto en tela de juicio el supuesto fundamental de

toda filosofía transcendental: el supuesto de las condiciones de posibilidad necesarias y universalmente válidas de la validez intersubjetiva del conocimiento.

Si abstraemos con la suficiente radicalidad los presupuestos categoriales y mentalistas de la filosofía del sujeto de Kant, podremos, más bien, comprobar que Peirce resolvió de un modo completamente nuevo el problema central de los fundamentos de la validez del conocimiento en el sentido de una lógica semiótica normativa de la investigación. Peirce resolvió el problema de lo transcendental de un modo tan abstracto –en sentido transcendental lógico kantiano, y no sólo formal lógico– que tiene en cuenta desde un principio toda relativización del apriorismo transcendental, que hoy relacionaríamos con las revoluciones científicas (teoría de la relatividad y microfísica), con la historización de la teoría de la ciencia («cambio de paradigmas») o con una teoría evolutiva del conocimiento. A diferencia de Kant, la solución propuesta por Peirce evita la fijación de «principios» sintéticos a priori de la ciencia (por ello pudo afirmar Peirce «there is no need of transcendentalism»[12]). No obstante, confía la fundamentación de la validez de las «inferencias sintéticas» en las que se basa la investigación a una suerte de «lógica transcendental», que es también una lógica normativa de la interpretación de los signos[13].

Puesto que esta lógica de la investigación supone que todas las proposiciones científicas –incluso cuando funcionan de facto como principios– proceden de procesos de inferencia –en gran medida inconscientes–, le es posible escapar sin esfuerzo al relativismo de los paradigmas o de los *frameworks* a través de una idea de progreso que es compatible con la *detranscendentalization* de los *categorial schemes* en el sentido del holismo de forma y contenido del conocimiento (Davidson, Rorty). (Aunque el apriorismo de las tres categorías fundamentales de Peirce, «Primeridad», «Segundidad» y «Terceridad», quedaría excluido del alcance de tal suposición). Sin embargo, para Peirce como para Kant, el proceso de interpretación e inferencia está sujeto a priori a ideas regulativas y a postulados normativos. Estos evidencian que tal proceso tiene sentido únicamente si presuponemos que la meta de la interpretación de los signos del *ultimate logical interpretant* (que encontraría igualmente su correspondencia en un *habit* del comportamiento) así como la meta de la construcción de hipótesis científicas –como idea regulativa de la verdad– sea el consenso último *(ultimate opinion)* de una comunidad ilimitada de investigadores.

Mediante este desplazamiento del punto de gravedad del apriorismo de la lógica transcendental de la investigación, que de las «formas de la intuición» y los «principios» pasa a las ideas regulativas de los pro-

cesos de inferencia e interpretación, Peirce fundamenta en mi opinión, indirectamente al menos, el concepto de una lógica semiótica transcendental que precede metódicamente, en tanto que *prima philosophia*, a toda construcción hipotética empírica y falible (incluida la metafísica empírica). La lógica semiótica transcendental presupone, a su vez, únicamente aquellas disciplinas que, como la fenomenología («phaneroscopy») y la matemática o lógica matemática, no proporcionan conocimiento alguno de lo real[14]. Peirce estaba diseñando de este modo, al menos para la filosofía teorética, una alternativa a esa «superación» *(Überwindung)* de la metafísica y de la filosofía transcendental que aspira hoy a la total detranscendentalización (y en ese sentido a la historización y relativización) de toda condición imaginable de validez intersubjetiva –y no en última instancia también de las normas éticas.

En lo que resta de prólogo querría referirme brevemente al ámbito de problemas de la filosofía teórica –e indirectamente también de la práctica– en el que este estudio sobre Peirce ha sido fructífero para mí mismo desde 1970 aproximadamente.

La comparación crítica y la recíproca complementación entre el programa de una semiótica transcendental de inspiración peirceana y el programa de la filosofía contemporánea del análisis del lenguaje, en particular del *pragmatic turn* representado por el último Wittgenstein y la teoría de los actos de habla, me parecen hoy fundamentales, desde un punto de vista metodológico, para la fundamentación de una *prima philosophia* moderna[15]. En este sentido, el programa peirceano presenta, entre otros, el atractivo de hacer posible la integración de la teoría del conocimiento y de la ciencia natural, así como de las ciencias hermenéuticas, en el marco de una teoría de la evolución de la cultura.

Del resto de los atractivos referidos cabe mencionar, en primer lugar, la amplia base semiótica que contempla, además de los signos conceptuales («símbolos») que caracterizan únicamente al lenguaje humano, los signos inicialmente no conceptuales («índices» e «iconos») en tanto que signos integrados en el lenguaje y que funcionan como signos naturales. Esta clasificación triádica de los signos posibilita por un lado –y en especial en el juicio perceptivo– la relación entre evolución de la naturaleza y lógica normativa de la investigación[16]; por otro la reintegración, como criterio de verdad normativamente relevante, de la evidencia-fenoménica («Primeridad» más «Segundidad» de la percepción, según Peirce) en la lógica de la investigación, de la cual había sido erróneamente excluida, en tanto que meramente psicológica, por el semanticismo de Carnap e incluso de Popper[17]. Esto conduce, en mi opinión, a una rehabilitación parcial de la fenomenología –que, por supuesto, Husserl entendía aún en términos presemióticos– en el marco

de la semiótica. Además, hace posible una clara distinción entre el material fenoménico de las ciencias de la naturaleza (únicamente «índices» e «iconos») y el de las ciencias sociales o del espíritu (que incluye además a los símbolos), lo que constituiría una aportación decisiva a la «controversia explicación-comprensión»[18].

Otro atractivo del programa inspirado por Peirce estaría en el carácter no sólo descriptivo sino normativamente relevante de la teoría del significado que bosquejaría en su «máxima pragmática». A diferencia de lo que sucede tanto en el conductismo de Charles Morris[19] como en la idea de juego del lenguaje del último Wittgenstein[20], en esta teoría la clarificación pragmática del significado no recurre reductivamente al uso fáctico de los signos sino a experimentos mentales. En ellos se manifestarían las coordinaciones condicionales de acciones y experiencias posibles en las que se haría presente el significado –normativamente correcto– de un signo (del *logical interpretant*). Para una clarificación tal del significado no es determinante en última instancia el *status quo* del uso sígnico –fijado, por lo general, mediante convenciones lingüísticas– que presupone, como J. Searle ha mostrado, siempre ya un *background* de precomprensión elemental del mundo de la vida[21]. Sí lo es, en cambio, explorar innovadoramente el espacio de significación lógicamente posible que todo signo delimita, de modo que sea posible incluso clarificar la parte inconsciente del *background* de la precomprensión del mundo de la vida. Un ejemplo de tal clarificación exploratoria del significado en el sentido de la «máxima pragmática» lo proporciona la teoría especial de la relatividad de Einstein. Esta se reduce, en lo esencial, a una serie de experimentos mentales referidos a mediciones posibles. Mediante éstos se determina el significado de la «simultaneidad de dos sucesos». Otro ejemplo podría constituirlo un libro como *Theory of Justice*, de John Rawls, que, en lo esencial, puede entenderse como un experimento mental exploratorio –la construcción de la *original position*– para la determinación del significado de *justice*.

Considero, en fin, que el realismo crítico del sentido y la teoría consensual de la verdad (teoría normativo-procedimental aplicable a todo criterio posible de verdad) son dos de los mayores atractivos del programa de la semiótica transcendental. Mediante ambas teorías es posible evitar cualquier forma de realismo acrítico «externo» o «metafísico», así como su teoría de la verdad como correspondencia, teoría que presupone un punto de vista situado al margen de la relación sujeto-objeto. Incluso la cosa en sí incognoscible –que Kant conjeturaba aún metafísico-transcendentalmente– puede integrarse en el espacio de la interpretación sígnica como lo cognoscible *in the long run* (a diferencia de aquello que, de hecho, nunca podrá conocerse). Con ello no se efec-

túa, sin embargo, una reducción idealista de lo real –de la resistencia de los *brute facts* y su ser así–. Únicamente se traslada el realismo «externo» (metafísico) al realismo «interno» (crítico del sentido)[22]. Y es también este último el que, en mi opinión, caracteriza a la teoría semiótica transcendental de la verdad como consenso, que procede de Peirce. Esta no pretende sustituir los criterios disponibles de concordancia de los juicios cognitivos con la realidad (por ejemplo el de la evidencia perceptiva y el de la coherencia de los conceptos, juicios o teorías) por el criterio del consenso fáctico («de todos, de la mayoría o de los sabios» como dice Aristóteles), sino fijar un principio regulativo que nos fuerce a relacionar, desde el postulado de una comunidad ideal e ilimitada de argumentación, interpretación y experimentación, todos los criterios relevantes –aun cuando nunca suficientes– de verdad con una síntesis de la interpretación posible («punto supremo» de la teoría semiótica del conocimiento).

No quiero dejar de decir, por último, que la concepción peirceana de la comunidad ideal e ilimitada de interpretación y argumentación ha constituido un fructífero punto de vista heurístico para mi fundamentación de una ética de la comunicación o del discurso. Del mismo modo que en el caso de la fundamentación de las ciencias sociales y del espíritu, cuyo objeto –la cultura y la ciencia misma– se determina no tanto mediante leyes como mediante normas (según Kant «leyes representadas»), en este caso fue obviamente necesario ir mucho más allá de Peirce, cuyo pensamiento se define primordialmente por la relación entre evolución de la naturaleza y progreso posible de las ciencias naturales[24].

No querría terminar este prólogo sin expresar mi sincero agradecimiento a la editorial Visor y a Ignacio Olmos y Gonzalo del Puerto, traductores de la presente edición, por su contribución a la publicación de esta obra.

[1] Cfr. K.-O. Apel (Ed. e Introducción): Charles S. Peirce: *Schriften* I y II, Frankfurt a M., Suhrkamp, 1967 y 1970.

[2] K.-O. Apel: *Der Denkweg von Charles Sanders Peirce*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1975.

[3] K.-O. Apel: *Charles S. Peirce: From Pragmatism to Pragmaticism*, Amherst, Univ. of Massachusetts Press, 1981.

[4] Cfr. K.-O. Apel: *La Transformación de la filosofía*, 2 vols., Madrid, Taurus, 1985, en especial Vol. 2, 2.ª parte. Además del mismo autor: *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona, Paidós, 1991.

[5] Cfr. en el presente libro. p. 21 y ss.: *Peirce y la función el Pragmatismo en el presente.*

[6] Cfr. M. Heidegger, *El Ser y el Tiempo*, México D.F., F.C.E., 1951; del mismo autor: *Kant y el problema de la Metafísica*, México D.F., F.C.E., 1954.

[7] L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Madrid, Alianza Editorial, 1975.

[8] C. S. Peirce: *On a New List of Categories*, en: Proceedings of the American Academy of Arts ans Sciences, VII, 287-298, mayo 1867. Al respecto: Murray G. Murphey, *The Development of Peirce's Philosophy*, Cambridge/Massachusetts, Harvard University Press, 1961, pp. 66 y ss.

[9] Cfr. en la presente obra, 2.ª parte, I-II, así como K.-O. Apel: *Transcendental Semiotics and Hypothetical Metaphysics of Evolution: A Peircean or Quasi-Peircean Answer to a Recurrent problem of Post-Kantian Philosophy*, en: K. L. Ketner (ed.): *Peirce and Contemporary Thought.* Transactions of the Sesquicentenual International Congress, Texas Tech University Press (de próxima aparición).

[10] Cfr. K.-O. Apel: *Kann es in der Gegenwart ein postmetaphysisches Paradigma der Ersten Philosophie geben?*, en: H. Schnädelbach (Ed.): *Philosophie der Gegenwart-Gegenwart der Philosophie*, Hamburg, junio, 1993.

[11] Cfr. K.-O. Apel: *Sinnkonstitution und Geltungsrechtfertigung. Heidegger und das problem der Transzendentalphilosophie*, en: Forum für Philosophie Bad Homburg (Ed.): *Martin Heidegger: Innen-und Aussenansichten*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1989, 131-175, así como del mismo autor: *Wittgenstein und Heidegger: kritische Wiederholung eines Vergleichs*, en: J. Habermas (Ed.): Der Löwe spricht... und wir können ihn nicht verstehen, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1991, 27-68.

[12] Cfr. M. Murphey, *op. cit.*, p. 39.

[13] Cfr. C. S. Peirce: *The Grounds of the Validity of the Laws of Logic* (*Coll. Papers*, 5.318-5.356). Al respecto vid. III, 3, c. de la presente obra.

[14] Cfr. 2.ª parte, II de la presente obra, así como K.-O.Apel: *Transcendental Semiotics*... (véase nota 9).

[15] Cfr. a este respecto los artículos de K.-O. Apel: *Towards a Transcendental Semiotics*, New York, Humanities Press, 1993 (de próxima aparición).

[16] Cfr. K.-O. Apel: *Transcendental Semiotics*... (ver nota 9), así como del mismo: *The «Pragmatic Turn» and Transcendental Semiotics*, en: *Towards a Transcendental Semiotics, op. cit.*

[17] *Ibid.* así como en K.-O. Apel: *Fallibilismus, Konsenstheorie der Wahrheit und Letztbegründung*, en: Forum für Philosophie Bad Homburg (Ed.): *Philosophie und Begründung*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1987, 116-211. Igualmente en: K.-O. Apel: *Teoría de la Verdad*... (*vid.* nota 4). También K.-O. Apel: *Teoría de la Verdad*... (*vid.* nota 4). También K. O. Apel: *Das Problem der phänomenologische Evidenz im Lichte einer transcendentalen Semiotik*, en M. Benedikt/R. Burger (Eds.): *Die Krise der Phänomenologie und die Pragmatik des Wissenschaftsfortschritts, Wien: österreichische Staatsdruckerei*, 1986,

78-99. (Traducción castellana en: VATTIMO, G. (Comp.) *La secularización de la Filosofía*, Barcelona, Gedisa, 1992.).

[18] Cfr. K.-O. Apel: *Die Erklären/Verstehen Kontroverse in transzendental pragmatischer Sicht*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1979 (traducción inglesa: *Understanding and Explanation: A Transcendental Pragmatic Perspective*, Cambridge/Massachusetts: MIT Press, 1984; del mismo: *The Erklären-Verstehen controversy in the philosophy of the natural and human sciences*, en G. Floistad (Ed.): *Contemporary Philosophy. A New Survey*, vol. 2: Philosophy of Science, 19-50; también del mismo: *History of Science as a Problem for Hermeneutics*, en: E. Ullmann-Margalit (Ed.): *The Scientific Inquiry*. The Israel Colloquium Studies in History, Philosophy, and Sociology of Sciences, vol. 5, Dordrecht, Kluwer, 1993.

[19] Cfr. K.-O. Apel: *Charles W. Morris und das Problem einer pragmatisch integrierten Semiotik*, en: A. Eschbach (Ed.): *Zeichen, über Zeichen über Zeichen*. 15 Studien über Ch. W. Morris, Tübingen, G. Narr, 1981, 25-82.

[20] Cfr. K.-O. Apel: *Wittgenstein und Heidegger...*, *op. cit.* (*vid.* nota 11), así como del mismo: *Pragmatic Philosophy of Language Based on Transcendental Semiotics*, en la obra del mismo: *Towards a Transcendental Semiotics*, *op. cit.*

[21] Cfr. J. R. Searle: *Intentionality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, capítulo 5.

[22] Cfr. en este libro, Primera Parte, III, 2, así como H. Putnam: *The many faces of realism*, La Salle, 1987.

[23] Cfr. K.-O. Apel: *Fallibilismus...* (vid. nota 17), así como del mismo autor: *Peirce and Post-Tarskyan Truth*, en: *Towards a Transcendental Semiotics*, op. cit.; del mismo: *Transcendental Semiotics and Truth*, en M. A. Bonfantini/A. Martone (Eds.): *Peirce in Italia*, Nápoles, Lignori, 1993, 191-209.

[24] Cfr. K.-O. Apel: *Szientismus oder transzentale Hermeneutik* y *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik* en la obra del mismo autor: *Transformation der Philosophie*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1973, vol. II (*vid.* nota 4 para la traducción española).

PRIMERA PARTE

El trasfondo filosófico del surgimiento del pragmatismo en Charles Sanders Peirce

I

Peirce y la función del pragmatismo en el presente

Con la exageración y simplificación que se requiere para hacer comprensible una verdad compleja, podría decirse que en el mundo del presente son tres las filosofías que realmente funcionan; con ello no queremos decir que estén justificadas, sino únicamente que, de hecho, median entre teoría y praxis en la situación vital de la llamada sociedad industrial: estas filosofías son el marxismo, el existencialismo y el pragmatismo[1]. Las tres comparten esa función simplemente porque son las que por primera vez convirtieron en tema de reflexión el gran problema de una humanidad que no depende sino de sí misma en un mundo inacabado: la mediación de teoría y praxis ante un futuro incierto. Cada una a su modo ha reconocido que, en un mundo que está lejos de ser un cosmos perfecto, en una vida que «debe ser vivida hacia delante» (Kierkegaard), en una situación social que puede ser cambiada, la filosofía no puede ser autosuficiente; que ella, en tanto que teoría, no puede dejar fuera de sí la praxis de la vida, bien como si pudiese conocer la esencia de las cosas en una contemplación pura y carente de intereses y sólo después orientar la praxis conforme a la teoría, o bien, como si se pudieran determinar a priori las leyes de un mundo inacabado y «superar» *(aufheben)* la historia, siempre abierta al futuro, por medio de una reflexión que en sí misma no es práctica ni comprometida. No queremos prolongar este intento de una vaga caracterización de la nueva autocomprensión común a las tres filosofías mediadoras de teoría y praxis. Demasiado pronto se pierde lo común del punto de partida, que históricamente podría entenderse como ligado al primado kantiano de la razón práctica y como respuesta al cumplimiento hegeliano de la metafísica teorética como metafísica de la historia.

En lugar de intentar desarrollar las doctrinas teóricas de estas tres filosofías –muy complejas en sí– a partir de dicho punto de partida, vamos a considerar brevemente su función en el mundo del presente,

esto es, el hecho de que las tres mencionadas filosofías se repartan el conjunto de tareas propias de la mediación teoría-praxis en la moderna sociedad industrial.

Podría pensarse aquí, por de pronto, en la siguiente distribución geográfica: El marxismo domina en la Eurasia comunista, el pragmatismo en los países anglosajones y en Escandinavia, y el existencialismo en el resto de Europa (cuya influencia, a su vez, alcanza a los países latinoamericanos). Aunque tal localización no fuese ciertamente falsa, quisiera considerar como más instructiva otra división:

El marxismo-leninismo ortodoxo que ha llevado a cabo la dirección de la revolución proletaria y que actualmente conduce la «constucción del socialismo» en la fase de la dictadura del proletariado, ha debido instalarse, en la medida en que hasta hoy podemos juzgarlo, como regulación dogmática de la mediación entre teoría y praxis. Por medio de la llamada «línea del partido» debe postular, al menos como ficción institucional, cuando no forzar de facto, una permanente «unidad de la teoría y la praxis» para todos los ámbitos de la vida de una colectividad, penetrando profundamente incluso en la vida privada. Sólo así, de acuerdo con sus presupuestos, puede alcanzarse la acción solidaria de todos los miembros de la sociedad y con ello el dominio de los hombres sobre la historia (el «reino de la libertad»). Esta mediación de teoría y praxis sólo puede funcionar en la medida en que el individuo entienda voluntariamente su vida privada a partir de la acción solidaria de la colectividad. Desde el momento en que éste retira su vida privada –siquiera tácitamente– del compromiso de la colectividad, ésta cae automáticamente en manos de la regulación de la mediación existencial entre teoría y praxis, mientras que los asuntos públicos (política, economía, ciencia, técnica) son abordados mediante criterios pragmáticos de análisis y regulación[3].

Con ello, sin embargo, se ha formulado ya el principio de una división del trabajo que parece funcionar de hecho de acuerdo con la mediación entre teoría y praxis en el «mundo occidental» –esto es, precisamente allí donde efectivamente se dan las condiciones para el funcionamiento de la democracia parlamentaria–: sólo puede hablarse de una mediación unificada de teoría y praxis en la medida en que los intereses privados coincidan sin violencia con los intereses públicos (por ejemplo, en la investigación estrictamente científica). En los restantes ámbitos de la vida, por el contrario, se diferencia normalmente entre aquellas situaciones que hay que dominar mediante una «intelligent mediation of means and ends» (Dewey), de aquellas otras «situaciones límite» (Jaspers), en las cuales ya sólo el factum de «mi propia muerte» (Heidegger) es suficiente para exigir una decisión arriesgada

sobre algo así como un «proyecto» *(Worumwillen)* absoluto. Pero en la medida en que se produce esa divergencia entre situaciones y situaciones límite, no se pueden hacer coincidir sin conflicto los intereses públicos y los privados; y de ello resulta una división del trabajo entre pragmatismo y existencialismo que me parece característica de la mediación filosófica entre teoría y praxis en el mundo occidental.

Con ello no quiere decirse que los seres humanos de nuestro ámbito geográfico representen explícitamente y según el caso una u otra de estas dos filosofías complementarias, exactamente según el principio señalado y así, por ejemplo, un diputado profese el existencialismo en la vida privada y el pragmatismo en el ámbito de lo público. Tal diputado podría profesar –como cualquier otro miembro de la sociedad pluralista– todas las «concepciones del mundo» posibles, pero en tanto que representante de una democracia parlamentaria ha de comportarse como si fuese pragmatista en lo público y existencialista, por el contrario, en la vida privada. Esto es: sólamente en su vida privada y asumiendo su riesgo existencial puede hacer valer como verdad absoluta la concepción del mundo que personalmente y de forma más o menos consciente ha adoptado, aun cuando, por su propia naturaleza, ésta pudiera estar determinada por unos contenidos fijados dogmáticamente con pretensiones de validez privadas y públicas. En su función pública de diputado puede sólamente someterla a discusión –filtrada, claro está, a través de las reglas de juego pragmáticas propias del proceso de formación de opinión en el seno de un partido. Esto significa que únicamente puede proponerla como hipótesis entre otras hipótesis a la aprobación por parte de la comunidad –acaso como presupuesto del derecho positivo o de la legislación política.

Con ello se muestra, tal y como J. Dewey observó correctamente, que, conforme a sus estructuras objetivas, el orden democrático de la vida es una comunidad de experimentación de hombres adultos en la que cada cual confía por principio en la formulación de hipótesis plausibles –esto es verificables– por parte de los demás, y desconfía de la posesión de la verdad absoluta.

Esta estructura objetiva de un orden de vida, que K. R. Popper, con algún derecho, ha contrapuesto, como estructura de la «open society»[4], a las presuposiciones implícitas de la metafísica anterior e incluso a las tendencias históricamente demostrables del «historicismo» dialéctico, determina en el mundo occidental las reglas de juego de la mediación filosófica entre teoría y praxis en el ámbito público de la vida y, con ello, relega automáticamente la orientación metafísico-teológica de la vida al ámbito de aquellas otras reglas de juego propias de

las decisiones de la vida privada que la filosofía de la existencia ha analizado desde Kierkegaard.

A su vez, este mismo orden objetivo de una complementariedad funcional de la mediación pragmatista y existencialista entre la teoría filosófica y la praxis vital[4] me parece determinar el ser social de la filosofía en el mundo occidental. El reconocimiento consciente de esta realidad en los diversos ámbitos geográficos del mundo occidental es, sin embargo, muy diferente. En los países anglosajones la filosofía oficial tiende a considerar superflua cualquier complementación de la mediación, pragmáticamente formulada, de teoría y praxis, ya sea por medio de la orientación existencialista de la vida, ya por medio de una filosofía dialéctica de la historia –desdogmatizada en la medida de lo posible. Por el contrario, en Centroeuropa, y especialmente en Alemania, se detectan múltiples resistencias –apoyadas en una mezcla de piedad humanista para con la metafísica tradicional y en una obstinada ignorancia de la filosofía anglosajona contemporánea– a reconocer como filosóficamente relevantes las reglas pragmáticas de la vida cotidiana, de la política, la economía, la ciencia y la técnica, así como a tomar en serio aquellas filosofías que han analizado esta realidad[5].

La animadversión de la filosofía anglosajona oficial a considerar seriamente los temas de la filosofía de la existencia y del marxismo es algo que no se ve confirmado en los clásicos del pragmatismo. W. James, en su ensayo *The Will to believe*, ha llevado la preocupación central de Kierkegaard –el interés subjetivo del individuo en una verdad, por principio, no demostrable pero, precisamente por ello, existencialmente relevante– al terreno de la comunidad científica de experimentación, proponiéndola como su límite mismo[6]; y se hará bien en entender su versión del pragmatismo desde este argumento, y no desde la metáfora del «business life», equívoca para oídos no americanos. J. Dewey, quien buscaba ante todo desarrollar las consecuencias sociopolíticas y ético-pedagógicas del «instrumentalismo» pragmatista, desarrolló también –de un modo muy parecido a Marx– una crítica de la ideología al estilo del «materialismo histórico» en una transformación naturalista de su pasado hegeliano; entretanto, siguió con simpatía el «experimento» ruso de la reconstrucción marxista de la sociedad, mientras le pareció resultar compatible con la idea de una comunidad democrática de experimentación. Que la estructura existencialista, postulada por nosotros, de las situaciones límite en la orientación privada de la vida existe, de hecho, también en los países anglosajones y hace valer sus necesidades, es algo que se puede comprobar de la forma más clara en la existencialización mundial de la teología protestante. Esta corresponde de hecho a la única autocomprensión posible, honesta y

socialmente aceptable de la fe religiosa en un mundo caracterizado por la ciencia y la tolerancia democrática.

El presente estudio pretende, por el contrario, introducir en el prosaico mundo del pragmatismo al receloso lector alemán, quien tiende, en lo tocante a filosofía, bien al existencialismo, bien al idealismo dialéctico. Y ello se llevará a cabo de la mano de los textos, por primera vez publicados en lengua alemana (N. del T.) de un pensador que hasta ahora había permanecido prácticamente desconocido, incluso para aquellos pocos autores que se han ocupado del pragmatismo americano[7]. Por otra parte, Ch. S. Peirce (1839-1914) –a quien nos estamos refiriendo– no sólo es el fundador del pragmatismo, como ya en 1898 le definiera expresamente W. James, sino además, probablemente, el más grande pensador americano; por él se vieron profundamente influidos no sólo W. James y J. Dewey, sino también el gran sistemático idealista J. Royce, el lógico (vinculado a Kant) C. J. Lewis y los fundadores de una ciencia social o semiótica cuasi-conductista, G. H. Mead y Ch. Morris. Asimismo es uno de los pioneros de la lógica matemática del s. XIX, en la que, con su «lógica de las relaciones», prosiguió el desarrollo de los planteamientos de Boole y De Morgan y sentó los presupuestos del «álgebra de relativos» de Ernst Schröder[8]. La razón del tardío descubrimiento de Peirce en el mundo filosófico reside, en primer lugar, en el hecho externo de que sus numerosos artículos, dispersos en revistas especializadas, y los mucho más numerosos trabajos que no publicó en vida, se editasen sistemáticamente por vez primera entre 1931 y 1935 (vols. I-VI de los *Collected Papers*) y en 1958 (vols. VII y VIII de los *Collected Papers*). Sin embargo, esta causa externa del tardío descubrimiento de Peirce[9] es precisamente la expresión misma de una transformación más profunda en la valoración del significado de Peirce en comparación con los otros dos clásicos del pragmatismo, cuyas obras, a pesar de todas las referencias al precursor, eclipsaron durante mucho tiempo su figura. Los artículos de Peirce fueron poco conocidos mientras vivió, no sólo a causa de su inaccesibilidad –y de la circunstancia de que la prometedora carrera académica de Peirce en la universidad John Hopkins, que había comenzado en 1879, terminase repentina e irreversiblemente en 1883[10]–; debido también a su sutileza analítica, a sus ejemplos extraídos de la historia de las ciencias exactas –comprensibles sólo para el especialista–, a sus disgresiones historico-filosóficas (en especial histórico-terminológicas) y a la ininterrumpida relación del autor con las investigaciones lógicas en sentido estricto, dichos artículos resultaban pocas veces comprensibles e interesantes para sus contemporáneos. Sólo un par de ensayos, hasta cierto punto famosos en vida de Peirce –*The fixation of belief* de 1877 y *How to make our ideas clear* de

1878– constituyen una excepción. Sin embargo, entre sus contemporáneos, las ideas básicas contenidas en estas dos actas de fundación del pragmatismo parecían haber encontrado en las claras y expresivas conferencias y lecciones de W. James una formulación autorizada y una ilustración de su importancia para la vida. Si bien la interpretación subjetivo-psicologista del pragmatismo, característica de James, fue después frecuentemente criticada por Peirce[11], esta deficiencia pareció eliminarse finalmente en la recepción más bien sociologista del pragmatismo de J. Dewey. Ciertamente, Peirce desaprobó también la falta de sutileza lógica de Dewey[12], pero la sutileza lógica no era aún, hacia el año 1900, una exigencia del espíritu filosófico de la época.

Precisamente en este punto, sin embargo, se operó la transformación más radical en la filosofía anglosajona del siglo XX. El campo de la lógica matemática, que el mismo Peirce había cultivado –casi tan inadvertidamente como su contemporáneo alemán Gottlob Frege–, dejó de pasar inadvertido tras la aparición de los *Principia Mathematica* de B. Russell y A. N. Whitehead (1910-1913) y logró incluso renovar, en el marco de la llamada «filosofía analítica» nacida de Russell, G. E. Moore y Wittgenstein, el estilo entero de la filosofía académica en Inglaterra y Norteamérica. Ya el mero cambio de estilo permitiría que los aspectos hasta entonces impopulares de la filosofía peirceana apareciesen bajo una luz más positiva. En este estilo se encuadraba incluso su propia dispersión leibniciana en *opuscula*, que parecía cumplir el lema propuesto por Moore de un filosofar «piecemeal and by fragments». A ello se sumó el hecho de que en la época de la aparición de los *Collected Papers*, el «Círculo de Viena»[13], inspirado por Russell y Wittgenstein, emigró a América y allí comenzó a desplegar una poderosa influencia que llega hasta nuestros días. A este «empirismo lógico» debió de resultarle más afín y más decisivo el pragmatismo, reelaborado lógicamente, de Peirce que aquel otro pragmatismo, a menudo impreciso y de intención más popular, del psicólogo W. James y del sociólogo comprometido político-pedagógicamente J. Dewey. En Peirce los neopositivistas pudieron encontrar prefigurados ya todos sus problemas clave e incluso, como en un primer momento pareció, también sus soluciones: así, por ejemplo, el planteamiento semántico de la filosofía (análisis lingüístico), la pregunta por un criterio que diese cuenta del sentido de los enunciados, y la respuesta a esta pregunta por medio del llamado «principio de verificación». El parentesco *prima facie* entre Peirce y el neopositivismo se revela sin duda muy problemático tras un examen más detenido. La actualidad de Peirce, sin embargo, siguió creciendo a medida que el empirismo lógico entraba en una penosa aporética[14] y la filosofía analítica, por el contrario, evolucionaba –más allá de él– hacia posiciones

generalmente pragmáticas o pragmatoides: así, la «semántica lógica» fundada por Carnap se vio forzada a reconocer la importancia de la dimensión pragmática del signo, que Ch. Morris –recurriendo conscientemente a Peirce– había introducido[15]. La discusión del principio de verificación llevó asimismo a reconocer, tal y como ya había anticipado Peirce, que la reducción del significado de los conceptos generales a datos sensoriales (o bien de las proposiciones científicas a «enunciados protocolares») era algo finalmente imposible y que había que conformarse con la «importancia predictiva» de los «conceptos teóricos» o con la de los enunciados científicos que los contienen. En concreto, los descubrimientos de K. R. Popper (los enunciados generales no son completamente verificables pero sí completamente falsables, y los denominados protocolos de experiencia, en tanto que enunciados que contienen conceptos generales, siguen planteando el problema de la verificación a través de nuevos protocolos de experiencia, y así *ad infinitum*) suponen de hecho el redescubrimiento de las concepciones de Peirce[16]. En la misma dirección, la problemática de los «conceptos de disposición» descubierta por Carnap nos remite de nuevo a Peirce[17].

La intuición fundamental, surgida al hilo de todas estas dificultades, de la «reductive fallacy» del positivismo radical tuvo también que limitar las pretensiones del «conductismo», desarrollado en la misma época, especialmente en América, e incorporado al programa neopositivista de la «ciencia unificada». Y también aquí se observa cómo el precursor, Peirce, a quien los behavioristas y semi-behavioristas americanos (como, por ejemplo, G. H. Mead y Ch. Morris) se remitían a menudo, había considerado ya desde un principio la imposibilidad de una reducción del sentido, de la intención del sentido y de la comprensión del sentido a una conducta empírica[18]. Con ello guarda una estrecha relación la circunstancia, sin duda aún por apreciar, de que Peirce no sólo se hubiese ocupado de una filosofía de la verificación experimental posible y de la «comunidad de experimentación» de los investigadores que aquélla presuponía, sino que, mucho antes, hubiese desarrollado ya una filosofía de la interpretación de las opiniones *(Meinungen)* y de la «comunidad de interpretación» presupuesta ya en la comunidad de experimentación[19].

La semiótica pragmática de Peirce interpretaba el problema de la comprensión del sentido en términos de interrelación social entre reglas de comportamiento y experiencia posible y, al mismo tiempo, pretendía resituar los fundamentos de la filosofía del lenguaje en una «gramática especulativa» y una «retórica». Precisamente por esto, la semiótica peirceana tuvo que resultar tanto más actual cuanto que la «filosofía analítica» heredera del segundo Wittgenstein acabó orientán-

dose hacia el análisis del lenguaje ordinario o, más exactamente, hacia los «juegos del lenguaje» en tanto que unidades público-institucionalmente reguladas del uso del lenguaje, de la praxis del comportamiento y de la posibilidad de la experiencia[20]. Desde Moore hasta el segundo Wittgenstein se produjo una valoración progresiva de los criterios del «commonsense», subyacentes al uso cotidiano del lenguaje, respecto de lo significativo e incluso –en el correspondiente horizonte pragmático del sentido– también de lo verdadero. También en esto se reveló un estrecho paralelismo con el tema del *commonsensism,* tal y como se extiende a su vez desde Reid o Hamilton hasta Peirce. Ciertamente, el *commonsensism* pragmático –como el pragmatismo en general– del último Wittgenstein es mucho más extremo y parcial que el de Peirce, puesto que de hecho no pretende otra finalidad para la filosofía que la del diagnóstico y la terapia de aquellas funciones del lenguaje aparentemente desprovistas del elemento pragmático; con ello parece considerar el uso cotidiano del lenguaje como medida sacrosanta. Frente a esto, el *commonsensism* de Peirce es un «*critical commonsensism*». Si bien se sirve de la probada eficacia práctica –e incluso de la raíz instintiva– del *commonsense* para oponerse a la especulación vacía, apela, por otro lado, en el contexto de la regulación científica del lenguaje («ética de la terminología») y del progreso del conocimiento científico –sujetos ambos a principios regulativos ideales (en el sentido de Kant)– a una contra-instancia que nos proteja de la mera validación provisional del *commonsense* como cualquier otra convicción científica (que, por el momento, no resulta realmente cuestionable)[21]. De ello se deduce que Peirce ha «mediado» ya con su concepción del «*critical commonsensism*» entre, por una parte, los temas –considerados hoy a menudo mutuamente excluyentes– de la construcción logicista de lenguajes de precisión (Carnap) y de la lógica de la ciencia (Carnap, Popper y Hempel, entre otros) y, por otra parte, los de las llamadas escuelas «lingüísticas» de la filosofía analítica (Oxford y Cambridge).

Las relaciones señaladas anteriormente entre Peirce y la «filosofía analítica» revelan, a mi juicio, las profundas razones que explicarían la circunstancia por la que el fundador del pragmatismo (quien fue asimismo el lógico del pragmatismo) sólo cobrase actualidad en el mundo anglosajón después de que lo hicieran el psicólogo del pragmatismo W. James y el sociopedagogo del pragmatismo J. Dewey. Este orden por el que estos tres filósofos fueron cobrando sucesivamente actualidad refleja, en última instancia, el hecho de que sólo después de que el intento de restringir y renovar el ideal de la *theoria* pura mostrase las aporías del moderno positivismo lógico, se fue viendo claramente que

la mediación entre teoría y praxis no sólo es hoy el problema clave de la filosofía especulativa, sino también el de la propia ciencia empírica.

Ch. S. Peirce, quien, a diferencia de James y Dewey, era científico profesional en ejercicio (geodésico y astrónomo, además de licenciado en química)[22] se reveló de hecho cómo el intérprete adecuado de la problemática en torno a la mediación técnico-operativa del sentido de los conceptos teóricos fundamentales de la física, problemática que sólo en el siglo XX accede por primera vez a la conciencia pública. La «revolución semántica» –que, como subrayó Ph. Frank, se produjo ya desde que Einstein exigiera una definición del concepto de «simultaneidad» que incorporase instrucciones para las mediciones posibles de la simultaneidad de sucesos– condujo en el posterior desarrollo de la crisis de fundamentos de la física moderna a la postulación de un «sistema semántico consistente» de la física que, en sus fundamentos teóricos, justificaba y legitimaba al mismo tiempo las condiciones materiales de la realización operativa de sus conceptos (p. ej., «constantes naturales» como la velocidad de la luz, la constante de Planck o las longitudes elementales)[23]. Esta «revolución semántica» se corresponde, a mi juicio, mucho más con la «logic of inquiry» de Peirce (esto es, con la síntesis que ésta postula entre la construcción lógicamente convergente de la teoría y la clarificación operativa del sentido en el experimento) que, por ejemplo, con las sugerencias de E. Mach, a las que Einstein a veces se remite, o con el programa del «positivismo lógico», al que también se refiere a menudo la «interpretación de Copenhage» de la teoría cuántica[24]. En realidad me parece que la comparación entre las concepciones de Peirce y los resultados de la «lógica de las ciencias exactas» –sólo desarrollada ampliamente en el siglo XX– revela claramente que el pragmatismo tiene la última palabra (también) en la interpretación de la mediación experimental entre teoría y praxis en el ámbito de la ciencia y que conserva en sí mismo las tesis aceptables del positivismo[25].

En este punto –y para evitar desde ya, en la medida de lo posible, los prejuicios existentes– ha de hacerse hincapié en el hecho de que el pragmatismo de ascendencia peirceana casi nada tiene que ver con aquella otra concepción del pragmatismo –y especialmente con su teoría de la verdad– que la vieja discusión alemana creía poder extraer de las lecciones de W. James (*Pragmatismo*, 1907). Con esto no queremos dar a entender que no existiesen puntos de contacto entre Peirce y James, o que este último simplemente no hubiera comprendido a Peirce. De hecho, tanto James como Dewey deben casi todas las nuevas figuras conceptuales de su filosofía a los planteamientos de Peirce –a menudo en una recepción casi literal–, pero extraen estas figuras conceptuales del contexto «arquitectónico» de la filosofía peirceana y le

dan un nuevo acento (en cada caso diferente). Para la aclaración de esta tesis puede resultar provechoso introducir una breve disgresión sobre la relación del pragmatismo americano con el pragmatismo de Nietzsche:

En la descripción que Hermann Noack hace de la «Filosofía de la Europa occidental» (*Philosophie Westeuropas*, 2.ª ed., 1965, p. 73 y ss.) puede encontrarse una referencia –muy característica de la perspectiva alemana– al pragmatismo americano en el marco de una «Valoración de la obra y la influencia de Nietzsche»:

Nietzsche coincide aquí [esto es, en la sospecha de que la «supuesta verdad» consiste al final «únicamente» en «ciertos conceptos y representaciones que satisfacen la necesidad de la conservación de la vida y que, por tanto, son correctos sólo en el sentido de su utilidad] *ampliamente con el «pragmatismo», difundido especialmente en los países anglosajones. Según esta doctrina, fundada por Ch. S. Peirce (1839-1914) y W. James (1842-1910) y representada en Inglaterra por F. C. S. Schiller (1864-1937), todos nuestros conceptos, juicios y creencias son únicamente reglas para nuestro conportamiento* (Pragma) *que poseen tanta «verdad» como beneficios nos proporcionan en nuestra propia vida.*

Noack aclara inmediatamente esta descripción del carácter del pragmatismo por medio de una referencia a la *Philosophie des Als Ob* («Filosofía del "como si"», 1911) de H. Vaihinger, para quien «todos los conceptos fundamentales del conociemiento científico y filosófico son meras "ficciones" que, si bien pueden reconocerse como tales, resultan sin embargo indispensables para el dominio teórico y práctico de la vida».

Sobre esta descripción –y en el contexto de la presente «introducción»– es preciso observar lo siguiente: lo que Noack describe aquí es justamente lo que Scheler llamó el «pragmatismo honrado»; éste –como Scheler ya sabía– no era en absoluto característico de los países anglosajones. (Dejaremos a un lado la ingenuidad –¿o, quizá, falta de honradez?– que subyace en la posición de Scheler). De todas formas, resulta evidente que este «pragmatismo» que pone en duda el sentido de la *Verdad* con expresiones como «así llamado», «únicamente», «como si», «no más que»..., en lugar de explicarlo por referencia a la praxis posible, sólo puede concebirse en el contexto del problema del nihilismo planteado por Nietzsche. En la temible «definición» de Nietzsche habría que encontrar su más acertada (y exagerada) formulación: «La verdad es ese tipo de error, sin el cual un determinado tipo de seres vivos no podría vivir. Lo decisivo en última instancia es el valor para la vida» (*La voluntad de poder*, aforismo n. 493).

Nada más lejos de Peirce que semejante concepción de la verdad. Peirce la habría entendido –al igual que habría hecho con cualquier

otra filosofía del «como si»– históricamente como la consecuencia última del «nominalismo» y, acto seguido, con ayuda de su pragmatismo semántico, la habría desenmascarado como una apariencia sin sentido[26]. Por lo demás, habría vinculado el estilo general del pensamiento que había posibilitado el carácter ocurrente, nihilista-romántico, literariamente efectista del pragmatismo con la decadencia de la lógica en Europa central, constatada ya por él desde sus mismos inicios.

El pragmatismo de la verdad del «como si» tampoco tiene nada que ver ni con el «instrumentalismo» de Dewey, ni mucho menos con la defensa psicológico-existencialista del James del *Will to Believe*, a pesar incluso de que un par de comentarios descuidados de James parezcan cuadrar bien en el contexto del pragmatismo de Nietzsche. El pragmatismo americano carece completamente de ese doble fondo que puede apreciarse en la definición de Nietzsche: no se autoaniquila en el conflicto provocado por Nietzsche entre una reducción biologicista de la verdad y un simultáneo desenmascaramiento de esa verdad como «mentira» o «ficción» sobre la base de una concepción, secretamente sostenida, de la verdad puramente contemplativa. El pragmatismo no defiende ninguno de los dos conceptos de verdad de Nietzsche; antes bien, pretende averiguar, a través de una desapasionada crítica del sentido, aquello que la verdad puede significar en el contexto de situaciones de experiencia posibles –Peirce diría: posibles en tanto pensables como reales– y relevantes desde un punto de vista práctico. A mi juicio, en el intento de responder a esta cuestión, planteada por Peirce, tanto James como Dewey –a diferencia del propio Peirce– fueron incapaces de sustraerse completamente a la «reductive fallacy» (en el sentido de un psicologismo o de un darwinismo social). Del peligro de deslizarse en el «naturalismo» de la época, a Peirce siempre le había mantenido a salvo su kantismo, que sostuvo durante toda su vida[27] en la línea de una reinterpretación de la concepción del «principio regulativo que no puede corresponderse con nada empírico», en términos de una teoría realista de los universales –una reinterpretación que, por otro lado, también le había protegido del ficcionalismo del kantiano Vaihinger.

Este kantismo de Peirce, con su visión realista de los universales, nos lleva finalmente al último aspecto de la actualidad de Peirce –el último asimismo en haber sido reconocido en todo su alcance y en toda su peculiaridad. El pragmatismo, tal como habitualmente se le entiende, parece presentarse siempre como *ultima ratio*, cuando el positivismo –o incluso el kantismo– asume hasta las últimas consecuencias el momento de la crítica nominalista de la metafísica, contenido en sus propias posiciones. La filosofía trascendental kantiana de las condiciones a priori de la posibilidad de la experiencia (y, a la vez, de los objetos

mismos de la experiencia) parece disolverse así en un convencionalismo de «presupuestoss» fácticamente realizados, que sólo son a priori en relación a una experiencia determinada y considerada válida. Pero el positivismo converge con esta disolución del kantismo al asumir conscientemente la imposibilidad de la reducción de las leyes de la naturaleza a meros datos sensoriales, al darse cuenta de que incluso los enunciados protocolares esconden, en tanto que enunciados, ciertas convenciones cuya validez descansa únicamente en su verificabilidad práctica. A primera vista, el pragmatismo de Peirce parece coincidir con esta tendencia característica de la moderna teoría del conocimiento: Peirce entiende los «presupuestos» trascendentales de Kant, en primer lugar, según el modelo de los «postulados» de la razón práctica y, en segundo lugar, como meras convenciones hipotéticas y provisionales; sustituye así la exigencia positivista de una reducción de todos los conceptos y teorías a datos de la experiencia por la exigencia de una verificación o confirmación de los mismos por medio de los datos de la experiencia. Pero esta teoría pragmatista de la validez, que contiene explícitamente el «falibilismo» de todas las creencias humanas (de todos los juicios sintéticos), no tiene por qué terminar necesariamente, según Peirce, en una victoria incondicional del nominalismo convencionalista, sino más bien con una teoría realista de los universales bien entendida. La característica decisiva de esta crítica del sentido –que aparece aquí como distintiva y que le había permitido al joven Peirce ver ya en el nominalismo el πρῶτον ψεῦδος de la filosofía moderna– puede formularse así: el nominalismo convencionalista (bajo el que habría que incluir también el ficcionalismo de Vaihinger) sólo tiene sentido si se presupone –por contraste con las convenciones humanas– la existencia de las cosas-en-sí incognoscibles. Para Peirce, sin embargo, este presupuesto –aceptado sin más por Kant– característico de todo nominalismo, es él mismo una «ficción» innecesaria propia de esa mala metafísica que la «máxima pragmática» desenmascara fácilmente como carente de sentido. Lo incognoscible sin más no puede postularse como presupuesto del conocimiento, pues todo conocimiento tiene él mismo el carácter de una postulación hipotética. En otras palabras: Peirce se reconoce kantiano en la medida en que ello implica una restricción de la validez de todos los conceptos a la experiencia posible y, acto seguido, denomina a esto «pragmatismo» (5.525). Pero, puesto que, motivado precisamente por esa restricción crítica, rechaza las cosas-en-sí incognoscibles (5.452), ello mismo le conduce a la posibilidad –o, más bien, a la inevitabilidad– de una metafísica realista cuyos postulados hipotéticos son todos en principio falsables, pero cuyos conceptos generales deben poder mostrar «in the long run» su validez objetiva: pues no podemos pensar lo «real» más

que como aquello que es «cognoscible» (5.275; cfr.infra). Esta reflexión crítica del sentido le abre a Peirce el camino hacia una metafísica evolucionista en la línea de Hegel y Schelling[28].

El fundador del pragmatismo, que en tantos respectos había anticipado la problemática de la «lógica de la investigación científica» neopositivista, resulta, a fin de cuentas, más bien anticuado –si es que hemos de aplicar los criterios de la «filosofía analítica»– por lo que se refiere a la tendencia estratégica general de su obra. Su estilo de filosofar «piecemal and by fragments», que habría de granjearse posteriormente el favor de algunos *modernos*, había sido completamente involuntario. Dicho estilo revelaba en el fondo –cosa que ya no puede pasarse por alto tras la publicación de los *Collected Papers*– una profunda cohesión sistemática –o, como el mismo Peirce dice por referencia a Kant, una «arquitectónica»– que refleja quizá el más ambicioso intento de una síntesis comprehensiva de todos los temas del pensamiento que la historia de la filosofía haya podido ver hasta hoy desde Hegel. Si bien Peirce, con su *commonsensism* y su «máxima pragmática» de la clarificación de las ideas y de la crítica del sentido, había anticipado ya los temas fundamentales de la filosofía analítica del lenguaje, y más concretamente incluso los del segundo Wittgenstein, no por ello había extraído la consecuencia –para decepción de muchos *modernos*– de que la metafísica en tanto que ciencia fuese imposible y que la tarea de la filosofía hubiera de consistir esencialmente en prevenirnos contra los juegos de lenguaje pragmáticamente vacíos[29]. Ciertamente la «máxima pragmática» de la clarificación y crítica del sentido debe desenmascarar desde el principio –como más tarde propondrán igualmente Wittgenstein y el neopositivismo– toda formulación de problemas ontológicos carentes de sentido. Sin embargo, ello no significa para Peirce –tal y como él mismo subraya explícitamente– la solución misma de los problemas filosóficos, sino únicamente una presuposición metodológica –purgatorio e hilo de Ariadna, a la vez– de una metafísica hipotético-inductiva verificable «in the long run».

En la misma época en que W. James, apoyándose en Peirce, proclamaba el «pragmatismo» como filosofía independiente, Peirce se veía obligado, para fundamentar esa metafísica, a situar el principio metodológico de la «máxima pragmática» en el contexto de una lógica normativa de la ciencia, la cual presuponía, a su vez, por una parte, las disciplinas normativas de la ética y la estética y, por otra, una doctrina fenomenológica de las categorías[30]. La metafísica misma, a la que Peirce se había dedicado sobre todo en la última década del siglo XIX, debía satisfacer los siguientes tres postulados (en tanto que visión de una evolución cósmica infinita, en la que la razón se materializa y concretiza en

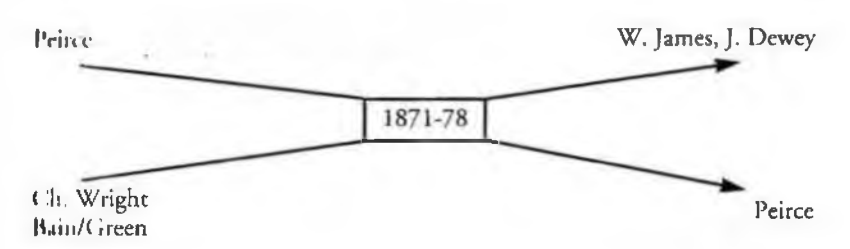
acuerdo con el lema «piecemal and by fragments»– de aspectos o problemas muy específicos de la obra de Peirce[35].

A su vez, el presente estudio se ve limitado también en su perspectiva al haber sido escrito para servir de introducción al pragmatismo con motivo de la publicación de la edición alemana de una selección de textos escogidos de Peirce. Por otro lado, sin embargo, el punto de partida de este estudio consiste en considerar el «principio metodológico» del «pragmatismo» como la clave que nos permite acceder a la totalidad de la filosofía peirceana –aún cuando el mismo Peirce no viese en dicho principio el origen de una «cosmovisión» cerrada en sí misma[36], sino que más bien exigiese la colaboración simultánea de otros principios para lograr una solución positiva de los problemas filosóficos[37]. Con ello, por tanto, estamos presuponiendo ya una interpretación del pragmatismo peirceano a la luz de aquellas implicaciones que sólo más adelante postularía explícitamente Peirce en su definición del concepto de «pragmaticismo», y con las que pretendía marcar una distancia definitiva frente a todas las versiones psicológico-nominalistas del pragmatismo[38].

Sin embargo, no puede negarse que estas implicaciones –a saber: la teoría realista de los universales, el «critical commonsensism», la doctrina de las categorías, la semiótica de la interpretación, la lógica normativa y la metafísica sinejista– recibieron una atención más bien insuficiente en los dos célebres ensayos de 1877 y 1878, que pasan por ser las «partidas de nacimiento» del pragmatismo y a los que se referiría W. James en su proclamación pública del «pragmatismo»[39]. De hecho, en estos dos ensayos se fomentaban tendencias psicologistas, naturalistas y nominalistas, que más adelante Peirce se vería obligado a corregir una y otra vez[40]. No obstante, es posible demostrar también que casi todas aquellas implicaciones específicamente peirceanas del pragmatismo –que más tarde le llevarían a distanciarse de sus «discípulos»– habían sido ya esbozadas, al menos implíctamente, en los escritos de 1867-1869 y en la recensión de Berkeley de 1871 (en donde además se formulaba una primera versión de la «máxima pragmática»). Atendiendo a las investigaciones históricas más recientes –y a los textos mismos– parece un hecho incontrovertible que Peirce se vio temporalmente seducido por la tradición nominalista-empírica a través de las reuniones del llamado «Metaphysical Club» de Cambridge (desde el invierno de 1871 hasta finales de 1872), pero antes y después de esa época su pensamiento estuvo mucho más profundamente influenciado por Kant y Duns Escoto (en ocasiones incluso también por Hegel –o, más bien, por el hegeliano Royce– y por Schelling).

Esta opinión contradice sólo aparentemente la idea, tan extendida en las publicaciones de la crítica americana, según la cual el auténtico lugar de nacimiento del pragmatismo –y, por tanto, de un filosofía americana independiente– fue el «Metaphysical Club» de 1871/72, en donde Peirce y W. James se impregnaron de las teorías positivistas de la verificación y de las doctrinas darwinistas a través de Ch.Wright, así como de la psicología protopragmatista del «belief-doubt» de Alexander Bain a través de Nicholas St.John Green[41]. Así es: de hecho, las teorías que Peirce publicó en 1877/78 sin utilizar el término «pragmatismo» –y que James calificó de primeros documentos del pragmatismo– las había presentado por primera vez en 1872 en el «Metaphysical Club». Además, según testimonios del propio Peirce, el término «pragmatismo», tomado de Kant, lo había utilizado Peirce por primera vez en este club que él mismo fundase, para designar su propia doctrina. Sin embargo, el reconocimiento de todas estas circunstancias no contradice el hecho, igualmente demostrable, de que con anterioridad al periodo del «Metaphisical Club», Peirce había defendido una filosofía mucho más racionalista y que ya en 1871 había concebido, en el marco de su «theory of cognition and reality»[42] y en polémica con la filosofía medieval y moderna –especialmente con Kant y Berkeley–, los fundamentos esenciales del pragmatismo. A partir de ahora me referiré a todos estos fundamentos mediante el concepto de «realismo crítico del sentido».

La época del «Metaphysical Club» constituye ciertamente un hito en la historia de la filosofía americana, pero representa un periodo ambivalente en el desarrollo intelectual de Peirce, en el que se entrecruzan dos tendencias muy diferentes: una, de Bain/Green y Ch.Wright, nos lleva, a través de la fundación del pragmatismo por parte de Peirce (1871-1878), hasta las filosofías de James y Dewey. La otra, por el contrario, partiendo del realismo de la crítica del sentido del joven Peirce y pasando por el periodo del nacimiento del pragmatismo –surgido al hilo de la influencia empirista-nominalista de las discusiones del club– conduce finalmente a la consolidación de la filosofía peirceana en el «pragmaticismo». El siguiente esquema gráfico puede ilustrar el curso de estas tendencias:



El desarrollo posterior de la filosofía peirceana verifica con bastante exactitud este esquema. Sin embargo, no se trata de que Peirce retomase la tendencia del periodo de 1868 a 1871 sólo porque se viera influído por la publicación del «Pragmatismo» de W. James; más bien, esa vuelta sobre su propio pensamiento se había producido ya en la última década del siglo XIX, cuando Peirce se estaba enfrentando con los problemas de una metafísica a la vez teleológica y sinejista. La publicación del «Pragmatismo» de James hizo súbitamente famoso a Peirce, un filósofo bastante olvidado que desde 1887 vivía solitariamente en Milford (Pensilvania) y, en efecto, le obligó a aclararse definitivamente sobre las implicaciones de *su* «pragmatismo» y a formular explícitamente su posición en diversos ensayos y conferencias. Esta clarificación la llevó a cabo Peirce en los años subsiguientes, siempre bajo las muy delicadas circunstancias de su situación personal: por un lado, debía sentirse agradecido a sus «discípulos» y, a la vista de su cada vez más precaria situación económica, no podía renunciar a la fama que suponía haberse convertido oficialmente en el fundador del pragmatismo; por otro lado, sin embargo, tampoco podía ser infiel a su propia concepción filosófica general, que le había llevado por derroteros tan distintos a los de su viejo y siempre solícito amigo W. James[43]. La solución a este conflicto la encontraría Peirce en 1905 al adoptar el nombre de «pragmaticismo» para definir su doctrina.

La descripción que hemos hecho de la trayectoria intelectual de Peirce nos permite dividir el desarrollo de su filosofía en cuatro periodos diferentes. Estos periodos pueden apreciarse claramente también en la historia de las publicaciones de Peirce: en medio de cada uno de ellos podemos encontrar una serie de artículos publicados en una determinada revista. Además, estos cuatro periodos se corresponden con cambios fundamentales en la vida personal del filósofo[44].

El primer periodo (de 1855 a 1871) comprende los primeros años de la vida intelectual de Peirce, desde el comienzo de sus estudios sobre Kant a los dieciséis años hasta la conclusión provisional de sus análisis de la tradición filosófica. Aparte de una serie de cinco artículos sobre lógica formal y doctrina de las categorías, aparecidos en 1867 en *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences*, los textos más representativos de este periodo son una serie de tres ensayos sobre «teoría del conocimiento» (*The Journal of Speculative Philosophy*, 1868/69) y la recensión de Berkeley (*The North American Review*, 1871), en donde ya se anticipa la «máxima pragmática» de la clarificación del sentido. Me referiré a este primer periodo bajo el título «De la crítica del conocimiento a la crítica del sentido».

El segundo periodo (de 1871 a 1883) se corresponde con la época del éxito de Peirce y su reconocimiento público, desde la fundación del «Metaphysical Club» en Cambridge hasta aquel drástico cambio de su vida que concluyó con su separación definitiva de la docencia en la Universidad Johns Hopkins[45]. En ese periodo –aparte de numerosos trabajos de investigación sobre geodesia y astronomía, expediciones y asistencias a congresos en representación de la «United States Coast Survey», así como de las *Photometric Researchs* en el observatorio de Harvard[46]– destaca sobre todo la serie de seis «Illustrations of the Logic of Science» (*Popular Science Monthly*, 1877/78). Los dos primeros artículos de esa serie, *The Fixation of Belief* y *How to Make Our Ideas Clear*, son considerados tradicionalmente como las partidas de nacimiento del pragmatismo. Los frutos de la actividad docente de Peirce en la Universidad Johns Hopkins (1879-1883) se materializaron en 1883 en el volumen *Studies in Logic* (Boston y Cambridge), que recoge artículos de Peirce y de sus alumnos sobre lógica matemática[47]. Este periodo puede calificrse como la época clásica del surgimiento del pragmatismo y de la «filosofía americana».

El tercer periodo engloba aquellos años (de 1883 a 1893 o a 1902) en los que Peirce –especialmente tras su traslado a Milford (Pennsylvania)– trabajó en solitario en diversos estudios sobre lógica y metafísica, y concluyó, aproximadamente en 1901/02, la arquitectónica definitiva de su sistema filosófico. La publicación filosófica central de este periodo es una serie de seis artículos sobre metafísica (*The Monist*, 1891-93), en la que describen los aspectos esenciales de la cosmología evolucionista –«Tijismo», «Sinejismo» y «Agapismo». A este periodo pertenecen también sus repetidos intentos de conseguir una subvención para una amplia obra filosófica, todos los cuales fracasaron (el último intento fue su solicitud de ingreso en la *Carnegie Foundation*, que contó con el apoyo de numerosos intelectuales destacados, pero que fracasaría también en 1902 debido a la circunstancia de que sus trabajos se ocupaban más de «lógica» que de «Natural Science»[48]). Como consecuencia de todo ello y tras su separación del servicio en la «Coast Survey» en el año 1891, Peirce se vio forzado a ganarse la vida por medio de trabajos ocasionales en revistas y diccionarios.

El cuarto periodo (de 1898 ó 1902 hasta 1914) abarca la época de la discusión internacional del pragmatismo, tras la «California Address» de W. James, que le dio a Peirce la última oportunidad de granjearse un público para su filosofía. Este periodo concluye en 1914 con la muerte del filósofo, que desde 1906 vivía de la ayuda económica de sus amigos y que en 1909 cayó enfermo de cáncer. Las obras características de esta época son: i) las lecciones de Harvard de 1903 sobre «pragmatismo»

–difíciles pero estructuralmente («arquitectónicamente») muy significativas–, en las que Peirce intentó vincular por primera vez todos los aspectos de su «sistema» de 1901/02 con el concepto de «pragmatismo», y ii) la serie de tres ensayos sobre «pragmaticismo» (*The Monist*, 1905/06), así como los numerosos complementos de aquella serie, que permanecieron inéditos hasta su muerte. En todos estos trabajos Peirce concluye definitivamente *su* concepción del pragmatismo.

Esta división en cuatro periodos que acabamos de esbozar, permite reconocer un corte más profundo que separa claramente los periodos segundo y tercero. Este corte, marcado también por la interrupción de la carrera académica de Peirce, puede apreciarse tanto desde el punto de vista bibliográfico como en la evolución histórica de su filosofía. Hemos dado cuenta de esta circunstancia dividiendo este libro en dos partes. La primera se ocupa del «surgimiento del pragmatismo» y la segunda de los desarrollos posteriores de la filosofía peirceana y de la transición «del pragmatismo al pragmaticismo». A continuación nos adentraremos en el trasfondo filosófico del surgimiento del pragmatismo en Peirce, esto es, en aquel periodo de su trayectoria intelectual que, a partir de su análisis de la tradición filosófica occidental, conduce a Peirce «de la crítica del conocimiento a la crítica del sentido».

III

El primer periodo: Peirce y la tradición, o: De la crítica del conocimiento a la crítica del sentido

1. *La crítica peirceana de la tradición y su «superación» (una consideración previa)*

No puede decirse –como de algunos defensores actuales de la «lógica formal» y de la «lógica de las ciencias exactas»– que Peirce careciese de sentido histórico, que no tuviese conciencia del hecho de que todo pensamiento está mediado siempre por la tradición. Más bien, al contrario: desde el comienzo mismo de sus estudios sobre Kant en 1885, Peirce desarrolló su pensamiento sistemático en diálogo continuo con la gran tradición filosófica occidental. En su necesidad de dar cuenta de la historia fue tan lejos que, ya en sus trabajos de 1868, introdujo los términos que más tarde habría de utilizar –como, por ejemplo, «intuición», «hipótesis», «contemplación»– acompañándolos de largas disgresiones histórico-terminológicas. (Y en la «ética de la terminología», por la que abogaría más tarde él mismo, el asunto no era únicamente la claridad lógica de las definiciones, sino precisamente la reflexión sobre el propio punto de partida en la historia del lenguaje filosófico[49]). Ciertamente, los estudios históricos de Peirce no estuvieron nunca dirigidos exclusivamente a la exposición e interpretación histórica del pasado; más bien, aparecían en la labor creativa de Peirce, entrelazados siempre con la investigación de problemas específicos. Sin embargo, esto no le impidió a Peirce desarrollar algunas intuiciones revolucionarias en ciertas áreas específicas de la historia y llevarlas al papel. Probablemente fue el más profundo conocedor de la lógica en el siglo XIX, un hombre que conocía minuciosamente no sólo los textos antiguos y medievales, sino además –salvo las obras de Gottlob Frege– prácticamente todos los documentos de la lógica de su tiempo. Este conocimiento y la circunstancia de que él mismo había participado

decisivamente en el renacimiento de la lógica a la luz de la matemática, probablemente hicieron de Peirce el primer teórico en percatarse de la importancia de la escolástica como época de florecimiento de la lógica (y de una filosofía disciplinada lógicamente), y le permitieron comprender la decadencia de la lógica a partir del humanismo, especialmente en el «psicologista» siglo XIX[50]. Su identificación personal con la situación histórica de la vida en la Edad Media recuerda a veces a Herder o incluso a Novalis, aun cuando supiese introducir sus apreciaciones en un esquema de desarrollo dialéctico a la manera de Hegel o de Comte[51]. Peirce puede ser considerado asimismo un experto y un pionero de la investigación en la historia de la ciencias exactas –también aquí en virtud de la unión personal entre el historiador y el especialista.

A pesar de todo ello, no nos ocuparemos aquí de sus intuiciones históricas particulares o de su erudición intelectual, sino del enfrentamiento del joven Peirce con la tradición filosófica, que ya entre 1867 y 1871 le permitió diseñar algo así como una nueva «salida» al dilema de las diversas posiciones encontradas del siglo XIX. No sería descaminado caracterizar la fundamentación peirceana de la filosofía americana como una síntesis de las filosofías inglesa y alemana o, más exactamente, de Kant y de Hume; como una nueva mediación entre racionalismo y empirismo que fundamenta –como ya antes hiciera Kant– una nueva posición intermedia que saca a la luz ciertos dogmatismos y los desacredita definitivamente. Sin embargo, esta caracterización no da cuenta aún suficientemente del profundo alcance de ese enfrentamiento del Peirce pre-pragmático con la historia de la filosofía. Peirce no se limita a moverse en ese espacio que separa a Hume de Kant, sino que pone en cuestión presupuestos esenciales que no son propios sólo de Hume y Kant, sino de toda la filosofía moderna. Inspirándose en su conocimiento de la historia de la lógica, se orienta hacia el espíritu aristotélico de la Edad Media, pero siempre conservando a la vez ciertos presupuestos fundamentales de la moderna crítica del conocimiento.

Resulta cuando menos difícil extraer a partir del Peirce pre-pragmático una información satisfactoria sobre su propia posición filosófica. Utiliza términos aparentemente contradictorios como «fenomenalismo» o «idealismo», por un lado, y «realismo», por otro; casi en la misma frase se remite a Duns Escoto y a Kant[52], e incluso, con ciertas reservas, también a Berkeley[53]. No obstante, el mismo Peirce nos ofrece un punto de apoyo en su utilización negativa de un término que, por otro lado, le sirve también de contraejemplo perfecto respecto de sus propias intenciones: se trata del concepto de «nominalismo», un concepto singular –ciertamente amplio– con el que Peirce caracteriza su crítica a prácticamente todos los pensadores a partir de Ockham (más adelante

el propio Duns Escoto le parecerá demasiado nominalista). Lo que Peirce censura al nominalismo moderno no es su rechazo a reconocer la existencia de los conceptos generales en abstracto (en terminología escolástica: *ante res*). El platonismo que aquí se combate no tiene nada que ver, según Peirce, con un realismo de los universales bien entendido (como el que puede encontrarse ya en Duns Escoto); más tarde el propio Peirce corroborará la crítica anti-platónica del nominalismo, al negar la «existencia» –aunque no la realidad– de los universales. Para Peirce, la existencia actual es propia únicamente de la cosas individuales que podemos identificar *hic et nunc*[54]. Tampoco critica Peirce el nominalismo (moderado) porque vincule la validez de los universales en principio a la posibilidad de su representación por medio de signos para todo pensamiento en general, y niegue la existencia de los universales *in rebus* fuera de ese contexto. Esa vinculación de la validez de los universales a la representación del mundo por medio de signos en una comunidad de seres pensantes es ella misma uno de los presupuestos básicos de la filosofía peirceana, que sin duda se debe a la gran tradición semiótica del nominalismo británico que parte de Ockham, Bacon y Hobbes. En esta línea se inscribe lo que Murphey[55] ha denominado el «fenomenalismo semiótico» o «idealismo» del joven Peirce[56]; y justamente de aquí nace su nueva fundamentación de la semiótica como lógica semiótica, con disciplinas subordinadas como la «gramática especulativa», la «lógica crítica» (aproximadamente lo que hoy denominamos la «semántica») y la «retórica especulativa» (o teoría de la interpretación y de la comunidad de interpretación, que finalmente incluye también la teoría pragmática del significado). Lo que Peirce critica en el nominalismo es únicamente esto: su incapacidad para conjugar/armonizar la dependencia fundamental de los universales respecto de la posible representación del mundo a través de signos, con la validez objetiva de los universales, con su realidad virtual en las cosas individuales, independientemente de lo que un individuo aquí y ahora, o una comunidad limitada puedan pensar sobre esas cosas en un momento determinado. Expresémoslo de una manera más radical: Peirce acusa a los nominalistas en general de practicar una mala metafísica, una metafísica que se apoya en la absurda presuposición de que pueden –o incluso deben– existir cosas-en-sí que, por principio, no son representables por medio de signos, es decir, que no son cognoscibles. Para Peirce, esta presuposición carece completamente de sentido, puesto que, en la medida en que fuese una hipótesis con sentido, habría de aplicar la función de la representación sígnica a las cosas-en-sí.

Este reproche va acompañado de toda una crítica a ese concepto de conocimiento en tanto que *medium quod* –que, según Peirce, se

remonta hasta San Agustín[37]– según el cual no conocemos las cosas mismas, tal y como éstas existen en el mundo exterior, sino únicamente sus efectos sobre nuestra conciencia, por lo que habremos de suponer que el conocimiento como tal de algún modo nos impide absolutamente el acceso a las cosas-en-sí. Este concepto de conocimiento, predominante en el panorama filosófico ya desde la Baja Edad Media, implica, entre otras cosas, una concepción de la conciencia como «receptáculo», cuyos contenidos serían los «signos naturales» (Ockham) de las cosas; los seres humanos accederían a estos signos a través de una reflexión introspectiva, mientras que la existencia exterior de las cosas (el llamado «mundo exterior») se les revelaría como una realidad fundamentalmente problemática (desde Descartes hasta Kant). Tampoco aquí propone Peirce negar sin más todos los progresos hechos por la crítica del conocimiento desde Ockham: acepta, por ejemplo, el modelo de la afección causal de los sentidos a partir de las cosas del mundo exterior, así como la idea según la cual, a partir de los «signos naturales» (las «impresiones» en la conciencia) inferimos la existencia y naturaleza de las cosas del mundo exterior. Pero Peirce no identifica la afección de los sentidos en las «impresiones» con el conocimiento que, en este caso, debería concebirse como primariamente «introspectivo», «intuitivo» y completamente independiente del uso de los signos. Más bien, identifica el conocimiento con la inferencia hipotética de las cosas del mundo exterior, inferencia que se lleva a cabo sobre la base de ciertas condiciones susceptibles de una investigación puramente física y fisiológica (las estimulaciones nerviosas producidas ante la presencia de los «brute facts»), y sobre la base de la cualidad sígnica de ciertos datos psíquicos, si bien estos no constituyen todavía el conocimiento mismo (los llamados «feelings», en los cuales los resultados de las estimulaciones nerviosas son puramente cualitativos y se representan bajo la forma de «disposiciones emocionales»). Para Peirce, el conocimiento no consiste en ser afectado por las cosas-en-sí, ni en la intuición de ciertos datos, sino en la «mediación» de una opinión consistente sobre lo real; es decir: en la «representación» de los «hechos» exteriores. En el encuentro del sujeto con el objeto –susceptible de ser investigado física y fisiológicamente– esos hechos nos dan indicios de su propia *existencia* y dejan tras de sí, en la confusa variedad de los estados sensitivos que tal encuentro provoca, ciertos signos expresivos cualitativos o «semejanzas» («icons») de su ser así («Sosein»); signos que, en la inferencia hipotética (la «conception» de algo como algo), son reducidos a la unidad de una proposición consistente sobre el hecho exterior a través del descubrimiento de un predicado bajo la forma de un símbolo interpretativo («interpretant»).

Esta transformación semiótica del concepto moderno de conocimiento, basada en la idea de la inferencia hipotética, supone en cierta medida el paso de un concepto de conocimiento en tanto que *medium quod* a un concepto del mismo en tanto que *medium quo*; ello le permite a Peirce llevar a cabo la deducción «metafísica» y «trascendental» de sus categorías fundamentales: esta deducción consiste precisamente en sacar a la luz (por medio de la abstracción) aquellos tres conceptos elementales contenidos en la función del conocimiento como representación sígnica y que son imprescindibles para alcanzar una síntesis de la diversidad de los datos sensoriales en la unidad de una opinión consistente. En la caracterización del conocimiento como función sígnica ya nos hemos referido a estos tres conceptos, que son: (1) «Cualidad» (o «expresión» de la naturaleza particular de las cosas por medio de la semejanza «icónica» de los «feelings»). (2) «Relación» o confrontación real del sujeto con los objetos existentes o «brute facts» (que en el lenguaje encuentra su equivalencia en los llamados «índices»). (3) «Representación» de los hechos reales como «mediación»de la indicación de existencia y de las expresiones icónicas cualitativas de la (posible) naturaleza particular de las cosas en una «hipótesis», esto es, en una inferencia abductiva que tiene por resultado la formación simbólico-predicativa de una síntesis (de «algo» como «algo»). Más adelante, tras haber formulado la deducción lógica de las categorías[58] en términos de la lógica de relaciones, Peirce concibió la «cualidad» –en sí misma carente de relaciones– como ilustración de la categoría formal de «Primeridad» («Firstness»), la relación diádica de la confrontación entre sujeto y objeto como ilustración de la categoría formal de «Segundidad» («Secondness») y la relación triádica de la «representación» (la designación de algo como algo para una conciencia interpretativa) como ilustración de la «Terceridad» («Thirdness»). Según la lógica de las relaciones de Peirce –al igual que, anteriormente, según la deducción semiótica de las ilustraciones para las tres categorías– no puede haber más categorías fundamentales, puesto que cualquier otro concepto elemental podrá remitirse siempre a alguna de estas tres categorías. Por otro lado, sólo la consideración simultánea de estas tres categorías fundamentales puede garantizar un sistema filosófico completo desde el punto de vista arquitectónico y fenomenológico, mientras que cualquier intento de eliminar alguna de estas categorías básicas acabará necesariamente en una «reductive fallacy»[59].

En la ahora esbozada «superación trascendental»[60] del planteamiento básicamente nominalista de la filosofía moderna –reconocido como tal por Peirce desde el inicio mismo de sus investigaciones–, pueden encontrarse ya, siquiera dibujadas, las distintas fases o aspectos de

su crítica a los principales representantes de la historia filosófica occidental desde Duns Escoto. Todos los nominalistas británicos, desde Ockham hasta J. St. Mill, se ven sometidos a esta crítica en la medida en que defienden un concepto de conocimiento sensualista e intuicionista que identifica las condiciones psíquicas del conocimiento (los «sense-data»), o incluso las condiciones físicas y psicológicas de la realización de los «sense-data» (la afección causal de los sentidos por las cosas-en-sí exteriores), con el conocimiento mismo. En opinión de Peirce, se dio un paso decisivo en la historia de la filosofía cuando Berkeley (y posteriormente D. Hume y J. St. Mill) abandonó la presuposición de que las causas de la experiencia sensorial fuesen en última instancia incognoscibles y se propuso expresar la llamada «potencia de las cosas del mundo exterior» por medio de conceptos que definiesen la experiencia sensorial posible. Pero en esta evolución –que indica ya la dirección en que habría de desarrollarse el pragmatismo– desde las causas desconocidas a los resultados que nos cabe esperar de la experiencia, se confundía el «conocimiento» (esto es, según Peirce, la hipótesis de que lo substancialmente real era aquello cuya realidad habría de revelarse en el contexto reglamentado de las posibles experiencias sensoriales cualitativas) con las sensaciones fácticas particulares. Berkeley suprime así la substancia material de las cosas y no acierta a comprender que su realidad consiste precisamente en la función de «explicar la unión permanente de los accidentes». A falta de una hipótesis de la substancia bien entendida, Berkeley se ve obligado a ceder a Dios esa función –a saber, la función de «excitar las ideas con tal regularidad, que podamos saber lo que nos cabe esperar»[61]. Al identificar sin más la realidad de las cosas con su ser-percibidas –o en caso necesario con su ser-pensadas en todo momento por Dios–, Berkeley no se da cuenta de que la «coherencia de una idea con la experiencia en general no depende en absoluto de que la experiencia esté presente constantemente en la mente... de que la independencia de un objeto respecto de su ser-pensado (fácticamente) por nosotros está constituida (precisamente) por su conexión con la experiencia en general»[62]. No obstante, Peirce reconoce que la tradición británica del empirismo nominalista en su conjunto –a la que sin duda no pudo sustraerse tampoco el pragmatismo de James– tiene el mérito indiscutible de haberse esforzado siempre por encontrar soluciones simples y claras a los problemas filosóficos (siguiendo así el principio de economía de Ockham) y de haberse orientado en todo momento por la irrefutabilidad de la indicación inmediata de los hechos en tanto que existentes *hic et nunc* en la percepción sensorial. (La tendencia última de la filosofía británica encuentra su más plena expresión, incluso antes que en el nominalismo de Ockham, en el concepto de *haecceitas* de

Duns Escoto. Posteriormente Peirce definiría este concepto como el principio de individuación –tal y como se explicita pragmáticamente en el lenguaje por medio de la función de los «índices»). En consecuencia con su doctrina de las categorías, sin embargo, Peirce rechaza enérgicamente toda reducción de la «Terceridad» («mediation», «thought», «law», «habit», «continuity», «normative science», «final cause») a «Primeridad» (por ejemplo, las «ideas» como «sense-data») o a «Segundidad» (por ejemplo, las «impresions» como «hard facts», acciones o «behavior») como una aplicación absolutamente ilícita de la «Ockham's razor».

El extremo opuesto a la tradición del nominalismo británico –a la luz de la doctrina peirceana de las categorías– viene representado por la filosofía de Hegel, de la que Peirce se ocupó por primera vez al hilo de su polémica con el hegeliano Harris, editor del *Journal of Speculative Philosophy*[63]. Aunque a lo largo de toda su vida Peirce rechazó con mayor o menor rotundidad la lógica de Hegel, siempre se sintió atraído por el programa de una «lógica objetiva» de la «continuidad» de la naturaleza y de la historia, y más tarde se referiría incluso a los «tres estadios del pensamiento» en Hegel como correlatos en cierto sentido de sus tres categorías fundamentales. No obstante, Peirce acusa a Hegel de haber pretendido «superar» la irracionalidad de la primera categoría y la contingencia de la segunda *en* la tercera categoría y, precisamente por ello, de no haber hecho justicia al «outward clash», a la confrontación con los «brute facts», o al elemento de la posibilidad indeterminada del futuro («chance» como momento de la «Primeridad»)[64]. Desde una perspectiva esencialmente histórica, Peirce se decide a incluir también a Hegel en la historia general del nominalismo y ello, al parecer, por dos razones: 1. Si bien Hegel, al contrario que los sensualistas británicos, aprueba el triunfo absoluto de la validez de los conceptos generales sobre la naturaleza inmediata particular y el *hic et nunc* de la percepción sensorial, no por ello demuestra esa validez *in rebus*, sino que absolutiza la posición arbitraria de la subjetividad, que tiene un origen inequívocamente nominalista (el platonismo y el nominalismo, en general, tienen para Peirce un secreto parentesco)[65]. 2. En un orden de cosas completamente distinto, Hegel vuelve a aparecer como «nominalista» a los ojos de Peirce precisamente porque concibe el objeto de la filosofía –ahora en alianza secreta con los empiristas británicos– como el mundo de los hechos consumados, esto es, el pasado, y excluye así las posibilidades reales de las cosas, el *esse in futuro*[66]. En su crítica al nominalismo Peirce coincide ciertamente con Hegel en un punto –quizá el más importante–: en la convicción de que el presupuesto de las cosas-en-sí incognoscibles (en otras palabras: el intento de limitar a

priori la potencia del conocimiento por medio del conocimiento mismo) es un absurdo. Este es, sin duda alguna, el aspecto más decisivo de la crítica del Peirce pre-pragmatista al nominalismo en general; y esto demuestra claramente que esa crítica no estaba interesada sólo ni principalmente en la problemática de los universales, tal y como ésta había sido formulada por los escolásticos, sino especialmente en la superación definitiva de ese absurdo, profundamente enraizado en los presupuestos mismos de la filosofía moderna.

2. *La tesis de la «crítica del sentido» y la nueva «teoría de la realidad».*

Este presupuesto carente de sentido es característico de toda la teoría moderna del conocimiento y puede encontrarse especialmente en Ockham, en Descartes, en Locke e incluso en Kant. Todos ellos habrían supuesto implícitamente que el conocimiento, por su propio mecanismo causal, se veda a sí mismo el acceso a las cosas que realmente habría que conocer, y que tiene que ver primariamente con los efectos de las cosas en el *receptaculum* de la conciencia, mientras que las cosas permanecen como «cosas-en-sí»[67]. A esta tesis, que pretende tener el carácter de una crítica del conocimiento, Peirce opone su tesis –y en esto radica realmente su originalidad– de un crítica del sentido; esta nueva tesis debió nacer aproximadamente hacia 1868 de la transformación semiótica del concepto de conocimiento que Peirce ya había efectuado previamente.

Desde esta nueva perspectiva, no podemos concebir las cosas más que por referencia al conocimiento posible, esto es, primariamente, por referencia a la posibilidad de construir una opinión sobre ellas que a la vez tenga sentido –que sea semánticamente consistente– y sea verdadera. Que esto es así, lo demuestran incluso aquéllos que hablan de las cosas-en-sí mismas incognoscibles, en la medida en que, al hacerlo, pretenden haber construido ya una opinión semánticamente consistente y verdadera sobre las cosas en tanto que cosas-en-sí. En esta formación de la opinión («representation», «opinion», «belief») –ya sea ésta la consecuencia de un proceso consciente o inconsciente– reside para Peirce la esencia misma del conocimiento. En 1866/67, y como complemento, Peirce llevó a cabo la interpretación de la «síntesis trascendental de la apercepción» kantiana como «reducción de la multiplicidad de los datos sensoriales a la unidad de la consistencia» por medio de una «hipótesis»[68]. Pero si la esencia del conocimiento reside en la formación de una opinión semánticamente consistente, y no primariamente en una «representación» unitaria del mundo, intuitivamente

esquematizable[69], entonces pierde definitivamente sentido la posibilidad de oponer –como hizo Kant– la nueva capacidad de concebir un mundo en sí mismo incognoscible a la capacidad de representarnos las cosas en un mundo de apariencias espacio-temporales[70]; si la crítica del conocimiento exigía la restricción de la validez de las categorías y de los conceptos generales a la experiencia posible, la crítica del sentido exigirá ahora la restricción del significado de eso que en general llamamos realidad, al conocimiento posible, esto es, a la cognos*cibilidad*.

Con esta definición de lo real como lo cognos*cible*, Peirce dispone ahora de un nuevo instrumento teórico que le permite reinterpretar uno de los argumentos kantianos –ciertamente, no el más importante[71]– en favor de la distinción entre «fenómeno» y «noúmeno»: la concepción kantiana de la «cosa-en-sí» podría considerarse como indispensable en la medida en que en ese concepto las cosas mismas –que son lo que son, con independencia de lo que nosotros podamos pensar sobre ellas– se diferencian de los diversos aspectos humanos de las cosas, aspectos que se descubren aquí o allá siempre bajo condiciones finitas. Esta diferenciación podría verse entonces como un elemento constitutivo esencial de la conciencia «ex-céntrica» del mundo frente a la dependencia «céntrica» de los animales respecto de su entorno[72]. Pero si Peirce puede dar cuenta de este argumento es precisamente gracias a la distinción entre lo cognos*cible ad infinitum* y lo que de hecho conocemos en uno u otro momento determinado. Peirce mismo formuló muy claramente esta posición ya en el primero de los ensayos de 1868:

> «... la ignorancia y el error sólo pueden concebirse como correlatos del conocimiento real y la verdad, pero sólo estos últimos poseen la naturaleza del conocimiento. Más allá de todo conocimiento, y por oposición a éste, puede pensarse una realidad desconocida pero cognoscible; pero más allá de todo conocimiento posible, y también por oposición a éste, sólo está la auto-contradicción. Para decirlo brevemente: la *cognoscibilidad* (en el más amplio sentido) y el *ser* no sólo son metafísicamente lo mismo, sino que además son términos sinónimos»[73].

En el segundo de los ensayos de 1868, Peirce repite esta tesis –»no tenemos un concepto de lo absolutamente incognoscible»[74]– y corrobora la crítica del sentido como el enfoque general que ha de determinar toda su argumentación:

> «... si el significado de una palabra reside en el concepto que ésta transmite, lo absolutamente incognoscible no tendrá entonces ningún significado, puesto que no se corresponde con ningún concepto. Se trata, por

tanto, de una expresión carente de significado; y, consiguientemente, signifique lo que signifique un término como «lo real», será siempre cognoscible en un cierto grado, y pertenecerá así a la naturaleza del conocimiento en el sentido objetivo del término»[75].

La última parte de esta frase denota una cierta inseguridad sobre esta nueva posición. De hecho, Peirce parece entenderla en principio como una variante del idealismo de Berkeley; así, ya en el primer ensayo de 1868, dice:

«Si pienso "blanco", no iré tan lejos como Berkeley que afirma pensar una persona que ve algo blanco, pero sí diré que lo que pienso posee la naturaleza del conocimiento»[76].

Y cuando Peirce retoma el problema en el segundo ensayo de 1868, parece concebir su propia posición como idealista, en un sentido amplio del término; en el contexto de una reflexión histórica Peirce introduce allí esta posición, de la siguiente forma:

«Que la auténtica realidad de las cosas, sobre la base de los principios cartesianos [Peirce se refiere aquí al presupuesto de que sólo tenemos certeza de los contenidos de nuestra propia conciencia, mientras que la existencia de las cosas exteriores, fuera de la conciencia, es siempre problemática; la afección causal en la conciencia, en la que podemos reconocer la existencia misma de las cosas a partir de sus efectos, sólo podría explicarse apelando a la asistencia divina] no puede conocerse jamás ni siquiera en lo más mínimo, es algo de lo que probablemente la mayoría de las personas ilustradas están convencidas desde hace mucho tiempo. De ahí la irrupción del idealismo –una filosofía esencialmente anti-cartesiana– en todas las direcciones, ya sea entre los empiristas (Berkeley, Hume), o entre los noologistas (Hegel, Fichte)». Y, a modo de conclusión, Peirce añade: «El principio que queremos someter ahora a discusión [a saber, que el concepto de lo incognoscible carece de significado] es claramente idealista»[77].

De los pasajes que acabamos de citar se desprende claramente que la pretensión de Peirce consiste precisamente en no reducir la realidad, de una forma subjetivo-idealista, al ser-conocido *(Erkanntwerden)*, tal y como hizo Berkeley. De hecho, Peirce intenta formular una posición que dé cuenta tanto del idealismo como del realismo:

«... no hay nada que sea en-sí-mismo, en el sentido de que no esté en relación con el entendimiento, si bien las cosas que están en relación con el entendimiento existen también al margen de esa relación»[78].

Más adelante, en el contexto de la doctrina de las categorías, el mismo Peirce iluminará la obscuridad de esta afirmación al vincular la pura existencia de las cosas reales (con independencia de su relación con el entendimiento) con la experiencia de la «resistencia a la voluntad» en el «outward clash»[79], así como con la función «indicativa» del lenguaje –como, por ejemplo, en la expresión «eso de ahí», que no puede utilizarse como «símbolo» independientemente de una situación concreta– («Segundidad»), mientras que la realidad, en tanto que realidad «con sentido» (representada en símbolos), queda referida al conocimiento posible («Terceridad»). No obstante, en el contexto en que nos encontramos –1868– Peirce se está ocupando fundamentalmente de la determinación del sentido posible (representable) de la realidad, y éste sólo puede buscarse en la relación con el entendimiento, es decir, en la «cognoscibilidad». A partir de aquí obtiene Peirce su característica definición de la realidad de lo real, una definición que, como veremos, proporciona el marco para el pragmatismo semántico y sólo necesita ser completada por medio de la máxima pragmática. La primera formulación de esta definición reza así:

> «... y ¿qué queremos decir con «lo real»? Es un concepto que sin duda ya poseíamos cuando descubrimos que algo era irreal, ilusorio; esto es, cuando nos corregimos a nosotros mismos por primera vez. La distinción que este solo hecho exigía lógicamente es la distinción entre un *ens* que depende de las determinaciones privadas internas, de las negaciones que pertenecen a la idiosincrasia, y un *ens* tal y como permanecería a largo plazo. Lo real, por tanto, es aquello en lo que, tarde o temprano, resultaría finalmente toda información y todo razonamiento[80] y que, consiguientemente, es independiente de nuestras caprichosas divagaciones»[81].

Esta definición de la realidad por medio de la «ultimate opinion» o del «ideal perfection of Knowledge»[82], que aparece por primera vez en el segundo de los ensayos de 1868, puede hallarse en tanto que «Theory of Reality»– en todos los trabajos posteriores de Peirce[83]. En ellos se va revelando cada vez más claramente que no se trata aquí de una teoría idealista, sino más bien de un nuevo camino que evita tanto el idealismo como el realismo dogmático y metafísico. Este nuevo punto de partida es el que, a mi juicio, debería denominarse el *realismo crítico del sentido*. Que esta «theory of reality» no es idealista en su esencia es algo que se hace patente sin duda en uno de los desarrollos posteriores de esta teoría; un desarrollo que, en cierto modo, concretiza la idea de la «conciencia en general» en la línea de un «postulado de la

razón práctica» (en el sentido de Kant); Peirce añade a su definición de «realidad» el siguiente comentario:

> «Así, el origen mismo del concepto de realidad [a saber, la diferencia entre mi idiosincrasia y aquello que se impone como opinón «in the long run»] muestra que ese concepto comporta ya la idea de *comunidad*, una comunidad sin límites definidos, pero capaz de propiciar un crecimiento po ivo del conocimiento»[84].

En 1874 Peirce precisará esta idea en los siguientes términos:

> «... el *consensus catholicus*[85], que constituye la verdad, no debe limitarse en absoluto a los bombres en esta vida terrenal o a la especie humana en general, sino que ha de extenderse a la comunidad [*communion*] de todos los seres pensantes a la que nosotros pertenecemos, pero que probablemente incluye también a otros seres cuyos sentidos son muy diferentes de los nuestros, de tal manera que no podrá formar parte de aquel consenso ninguna predicación de una cualidad sensorial, a no ser que se admita con ello que de este modo son afectados ciertos sentidos específicos»[86].

De esta caracterización de la «indefinite community» se desprenden claramente dos cosas: 1. que se trata de la encarnación de la *razón* misma como un principio normativo e ideal en el sentido de Kant. Debe lograr lo que ninguna conciencia finita en su conocimiento factual puede lograr, aquello que ninguna comunidad finita –que puede desaparecer o ser destruida por una catástrofe– es capaz de alcanzar: debe poder hacer frente al progreso (ilimitadamente posible) del conocimiento de lo real (ilimitadamente cognoscible)[87]. 2. Que la «indefinite community «es una *encarnación* de la razón, esto es, que no se trata de una «conciencia en general» o de un «reino espiritual», sino más bien de comunidad –cono siempre ilimitada– de seres que poseen ciertos sentidos y que pueden comunicarse a través de signos.

Más adelante, en el periodo del pragmatismo, Peirce describirá con mayor precisión el método de conocimiento que esa comunidad deberá utilizar, a partir de un uso lógicamente correcto de los signos, para poder ser propiamente portadora del progreso del conocimiento, un progreso que, en principio, dispone de la posibilidad de alcanzar la «ultimate opinion» sobre lo real en general y en su totalidad. Esa comunidad, por tanto, ha de ser una comunidad de investigadores capaces de efectuar operaciones técnicas en la naturaleza (p. ej., mediciones). No obstante, esta «comunidad de experimentación» del prag-

matismo no es más que otro de los puntos en que se concreta la presuposición de una comunidad real, introducida ya en 1868 como condición de posibilidad de una definición de la realidad a partir de su cognoscibilidad. La comunidad que Peirce presupone debe también ser real como «comunidad de interpretación» lingüísticamente comunicativa (y, por tanto, como condición de posibilidad de las llamadas «Geisteswissenschaften»)[88]; y esto –como más adelante mostrarán los análisis pragmatistas– lo prueba el hecho de que esta comunidad convierte su comprensión de los símbolos en reglas de comportamiento realmente eficaces («habits»). Esta introducción de una dimensión real como condición de posibilidad de la definición de *sentido* (y, con ella, de la crítica del sentido, que deberá sustituir a la crítica del conocimiento) sólo puede comprenderse en todo su alcance si pensamos que las llamadas «condiciones materiales del conocimiento» –la física actual se ve obligada a considerarlas hoy en las definiciones operativas de sus conceptos fundamentales[89] (en la línea de la «máxima pragmática» de Peirce)– no son otra cosa que «presupuestos *reales*» de la definición de sentido. Por otro lado, están más próximas –y son más parecidas– al presupuesto de la comunidad real en la definición peirceana de la realidad[90] que al presupuesto de la «conciencia general» en la crítica kantiana de la razón[91]. Esta es la diferencia entre la filosofía trascendental de la «conciencia pura» y una filosofía que, aparte del a priori de la reflexión (en donde, obviamente, es el espíritu o –para decirlo con Peirce– la «Terceridad» la que tiene la última palabra), reconoce también el a priori del conocimiento comprometido o de la mediación a través de la praxis real. El marxismo, el existencialismo y el pragmatismo (en cierto sentido, también las «filosofías de la vida» de Dilthey, Nietzsche y Bergson) han descubiento el problema de la mediación previa del sentido teórico a través de la praxis real y con ello han superado los límites de la filosofía de la conciencia, tanto en su versión empirista como noologista. Si en principio cabría esperar de todo esto una falta de atención al a priori de la reflexión (que Erich Heintel denomina el «olvido del logos», por oposición a la acusación heideggeriana del «olvido del ser»), este es un reproche que difícilmente podría imputársele a Peirce.

Volviendo a la definición de realidad, tal y como Peirce la concibió en el contexto pre-pragmático de la crítica del sentido, el presupuesto mismo de la comunidad real (implícita en esta definición) muestra claramente que la «theory of reality» no debe interpretarse idealistamente[92]; por otro lado, esta teoría fue elaborada desde sus mismos orígenes sobre la base de una concepción realista de los universales. Esta nueva orientación del pensamiento se sigue inmediatamente (en 1868 y 1871) del rechazo del concepto de cosa-en-sí absolutamente incog-

noscible, y marca de algún modo la transición a la crítica del nominalismo propiamente dicha. Peirce describe las cosas-en-sí supuestamente incognoscible como los elementos singulares que desencadenan inicialmente el proceso de conocimiento, interpretado éste como el proceso inferencial –constantemente mediado en sí mismo– de la construcción de una hipótesis. Es decir: las cosas-en-sí describen un «ideal limit» del conocimiento, un conocimiento que, como tal, debe realizarse constantemente a través de conceptos generales (y, por ello, vagos) y que, por tanto, sólo puede aproximarse de una manera infinita a la cosa individual, concebida ésta como algo completamente determinado[93]. Pero, puesto que, a su vez, la cosa individual, como «ideal limit» del conocimiento, sólo puede pensarse a través de conceptos generales (esto es, vagos y abstractos), el pensamiento debe entonces poder ser también verdadero en conceptos vagos y abstractos. En otras palabras, el conocimiento filosófico no puede él mismo argumentar contra la posible validez objetiva de sus conceptos. (Debe «confiar en sí mismo para alcanzar la verdad», como dice Hegel). Con ello, sin embargo, queda ya establecido para Peirce el realismo de los universales.

Peirce formula esta idea en los siguientes términos: «Pero de ello se sigue que, desde el momento en que ninguno de nuestros conocimientos está absolutamente determinado [con respecto a las cosas individuales], los conceptos generales han de tener una existencia real. Este realismo escolástico a menudo se asocia con la creencia en las ficciones metafísicas. Pero, de hecho, un realista es simplemente aquél que no reconoce otra realidad «más recóndita» que aquella que se representa en una representación [sígnica] verdadera. Así pues, dado que la palabra «hombre» es verdadera en relación a algo, aquello que significa «hombre» es real. El nominalista habrá de admitir que «hombre» puede aplicarse realmente a algo; pero cree, sin embargo, que tras ese algo se esconde siempre una cosa-en-sí, una realidad incognoscible. Es él quien cree en quimeras metafísicas»[94].

En 1871 Peirce vuelve a incidir en esta idea de la siguiente forma: «Está claro que esta visión de la realidad [a saber, aquélla que, independiente de las opiniones concretas, define la realidad «externa» de las cosas a través de su cognoscibilidad en la opinión última ideal de la comunidad ilimitada de investigadores] es inevitablemente realista [con respecto a los universales], ya que los conceptos generales aparecen en todos los juicios y, por tanto, también en las opiniones verdaderas... Es absolutamente cierto que todas las cosas blancas comparten la *blancura* [*whiteness*], lo que no es sino otra forma de decir que todas las cosas blancas son blancas; pero, si es verdad que las cosas blancas poseen la blancura, la blancura existe entonces realmente. Ciertamente se trata de

una realidad que sólo existe en virtud del acto de pensamiento que la conoce, pero ese pensamiento no es arbitrario o accidental, no depende de ninguna idiosincrasia particular; al contrario, es un pensamiento que se sostendrá también en la opinión final»[95].

Hasta ahora nos hemos referido deliberadamente sólo a aquellos argumentos (fundamentales) de Peirce que pueden entenderse perfectamente al margen de la polémica medieval sobre los universales. Con ello no queremos dar a entender que la relación con esta controversia y la referencia positiva a Duns Escoto no desempeñasen ningún papel en la determinación de la posición de Peirce. Pero, con todo, esta consideración abstracta de los argumentos que se derivan inmediatamente de la definición de la realidad de Peirce sí muestra al menos lo siguiente: el realismo peirceano de los universales se sigue primariamente de su crítica realista del sentido, una crítica que, como hemos visto, comporta una superación del nominalismo mediada por la moderna crítica idealista del conocimiento. Lo que propiamente dio origen en Peirce a la crítica realista del sentido –incluyendo la renovación del realismo de los universales– fue su original recepción de Kant y , en concreto, su reinterpretación de la restricción de la validez de todos los conceptos a la experiencia posible en el sentido de la «analítica tascendental». Peirce mismo confirma este extremo cuando, inmediatamente a continuación de la citada apología del realismo de los universales, añade:

> «Esta teoría [que la realidad de los universales no puede pensarse al margen de los actos de pensamiento] comporta un fenomenalismo. Pero se trata aquí del fenomenalismo de Kant, y no del de Hume. De hecho, lo que Kant denominó su giro copernicano consistía precisamente en el abandono de la visión nominalista de la realidad y su sustitución por otra concepción de carácter realista. La esencia de su filosofía consistía en considerar el objeto real en tanto que determinado por el entendimiento. Y esto no significaba otra cosa que considerar que todo conocimiento y toda intuición que formasen parte necesariamente de la experiencia de un objeto (y que, por tanto, no fuesen transitorios o accidentales) habrían de tener una validez objetiva. Para decirlo brevemente, esto significaba concebir la realidad como el producto normal de la actividad mental, y no como la causa incognoscible de la misma»[96].

Este curioso pasaje muestra claramente en dos lugares concretos que Peirce aún no había asumido su nueva posición de una manera plenamente consciente; la crítica realista del significado, tal como se formula en este pasaje, arrastra aún la cáscara, por decirlo así, del idealismo tradicional: el más fácil de explicar es quizá el primero de esos lugares en donde Peirce presenta su posición como «fenomenalismo»

que pretende «concebir la realidad como el producto normal de la actividad mental, y no como la causa incognoscible de la misma».

En esta formulación puede apreciarse claramente el viraje intelectual que habrá de marcar el desarrollo del pragamtismo: el paso de las causas del conocimiento en el pasado a los objetivos del conocimiento en el futuro. El precio que habrá de pagarse por ello es un idealismo más claro, más absoluto: la identificación –contradictoria con el *critical commonsensism*– del conocimiento con la producción de la realidad. Después de haber utilizado críticamente la metáfora de la «conciencia como receptáculo», Peirce parece caer víctima de la metáfora del conocimiento como fabricación. No puede negarse que su famosa definición de la realidad «in terms of the ultimate opinion» recibe en algunos pasajes una formulación bastante idealista, como, por ejemplo, en el artículo de 1869 sobre los *Fundamentos de la validez de las leyes de la lógica*, en donde se habla de «ideal perfection of knowledge by which we have seen that reality is constituted»[102], o incluso mucho más adelante, en 1893, cuando ofrece –si bien de una manera incidental y a modo de resumen– la siguiente formulación[103]: «...The real is the idea in which the community ultimately settles down». No obstante, en la definición oficial de «verdad» y «realidad», preparada cuidadosamente sobre la base de la «máxima pragmática» y presentada en *How to Make Our Ideas Clear* (1878), encontramos lo siguiente: «The opinion which is fated to be ultimately agreed to by all who investigate, is what we mean by the truth, and the object represented in this opinion is the real»[104]. Y en la polémica con el hegeliano J. Royce («nuestro Platón americano»), que intentaba «subsumir» [*aufheben*] el pragmatismo en el idealismo absoluto, Peirce subraya «that the essence of the realist's opinion is that it is one thing to be and another thing *to be represented*»[105]. Previamente había tomado prestado del propio Royce el argumento de que la identificación de lo real con la opinión última conduciría a un *regressus ad infinitum*: «...if the non-ego to which the inquirer seeks to make his ideas conform is merely an idea in the future, that future idea must have for its object an idea of the future to it, and so on *ad infinitum*». De ello extrae Peirce explícitamente la siguiente conclusión: «There is no escaping the admission that the mould to which we endeavor to shape our opinions, cannot itself be of the nature of an opinion»[106].

De hecho, lo real –en el sentido de la definición de 1878, esto es, como aquello que constituiría el objeto de la opinión última y definitiva sobre lo real– debería abarcar no sólo todo aquello que un sujeto pueda percibir en un momento determinado como independiente respecto de él mismo y sin embargo «cognoscible» *hic el nunc*, sino también el desarrollo real del conocimiento en el proceso de investigación

de la «indefinite community»[107]. Si consideramos que la encarnación real de los resultados del conocimiento consiste para Peirce en el establecimiento de los «habits of action» (como la verificación pragmática de los universales), es fácil concluir entonces que el objeto de la «ultimate opinion» ha de identificarse con la consecución del orden completo de todos los hábitos que completan el orden imperfecto de las leyes de la naturaleza.

Esta conclusión se confirma explícitamente en la metafísica del último Peirce, si bien es interpretada allí en el sentido de un «idealismo objetivo»: los «habits» no son concebidos «desde abajo» como leyes de la naturaleza, sino más bien (como en Schelling) «desde arriba», de manera que las leyes de la naturaleza son consideradas como «habits» petrificados. Por otro lado, Peirce caracteriza en todo momento el objetivo último de este desarrollo como «*concrete* reasonableness»[108].

Tras este breve examen de las consecuencias de la definición peirceana de la realidad[109], volvamos ahora a la tesis de la crítica del sentido propia de su primer periodo. Ya debería resultar evidente que es justamente en esta posición (que Peirce prefiere entender como una interpretación de Kant, más que como una refutación del mismo) donde hemos de buscar el origen de todo el movimiento pragmatista, en tanto que apoyado efectivamente en este principio de la crítica del sentido. Alguien podría caer en la tentación de ver en esta crítica realista del sentido la respuesta adecuada a la filosofía de Kant, una respuesta que nos conduciría directamente –pasando por encima del realismo especulativo y del neokantismo– a la filosofía moderna, que se esfuerza constantemente por denunciar la falta de sentido oculta en todas aquellas construcciones metafísicas que no son compatibles con el «commonsense» del uso cotidiano del lenguaje (y que se inspiran más en una «apariencia metafórica» que en el uso correcto de los medios lingüísticos[110]). Sin embargo, si queremos interpretar la recepción peirceana de Kant en el sentido indicado, no podemos ignorar la razón fundamental que le mueve a Kant a distinguir el «fenómeno» del «noúmeno»[111]. Kant se vió obligado a establecer esta distinción porque sin ella no creía poder responder a la pregunta «¿cómo son posibles los juicios sintéticos a priori?». O, para expresarlo con mayor exactitud, porque la respuesta que Kant dió a esa pregunta –a saber, que el entendimiento dicta las leyes a la naturaleza– no podía pretender ser válida respecto de las cosas-en-sí, sino más bien respecto de las cosas tal y como éstas se nos aparecen en el tiempo y en el espacio.

Lo que sí puede decirse de Peirce es que se tomó muy en serio la cuestión trascendental en su forma más elemental: el problema del paso de la lógica a las categorías (la «deducción metafísica» de Kant) le preo-

cupó profundamente no sólo en el periodo que va, aproximadamente, de 1860 a 1887 –esto es, hasta la conclusión definitiva de la *New List of Categories*–, sino también muy posteriormente, cuando intentó una derivación de las categorías a partir de la lógica de las relaciones[112]. Además, como ya hemos señalado[113], en la obra de Peirce puede encontrarse un equivalente de la deducción trascendental kantiana. Y en la aceptación del «fenomenalismo» de Kant (en el pasaje que hemos citado anteriormente), Peirce hace suya la pretensión de un «giro copernicano». Pero entonces, ¿cómo concuerda esto con la superación de la distinción entre «fenómeno» y «noúmeno»? Lo más sencillo sería suponer que Peirce jamás entendió correctamente a Kant[114].

No vamos a intentar refutar esta sospecha directamente, ateniéndonos aquí a la circunstancia de que los grandes pensadores no suelen entender a sus predecesores como los historiadores profesionales de la filosofía suelen hacerlo. Nosotros formularemos la pregunta de otra forma: ¿puede extraerse de los escritos de Peirce, especialmente de aquellos primeros escritos en que desarrolla su crítica a Kant, una respuesta a la pregunta sobre cómo ha de compaginarse la «deducción trascendental» (aunque sea bajo una forma distinta) y el rechazo de las cosas-en-sí incognoscibles?

A mi juicio, es posible y merece la pena reconstruir una respuesta positiva a esta pregunta a partir de aquellos primeros escritos de Peirce. Tal reconstrucción sería además, desde mi punto de vista, la mejor introducción a la «theory of cognition» del joven Peirce, una teoría ésta que, preparada ya aproximadamente en 1860, habría de desarrollarse aún en los tres ensayos de 1868/69 (especialmente en el tercero, el menos estudiado) y que acabaría finalmente en 1872 siendo integrada en la «theory of inquiry» del pragmatismo.

3. *Falibilismo y deducción trascendental: la nueva «teoría del conocimiento».*

a) *La nueva teoría del conocimiento como alternativa a la crítica kantiana de la razón.* Para todos aquellos que le han entendido, Kant parece hallarse ante la siguiente disyuntiva: o bien es preciso rechazar las cosas-en-sí incognoscibles, o bien hay que renunciar a fundamentar la validez objetiva de la ciencia. Y esto es así porque la validez objetiva de la ciencia descansa en la necesidad de sus «postulados fundamentales»; la necesidad del conocimiento sintético, sin embargo, sólo puede explicarse si las condiciones de posibilidad de la experiencia son a su vez las condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia. Si

esta concordancia ha de entenderse como una concordancia con las cosas-en-sí, entonces lo que se está afirmando es un hecho casual o fortuito que ya no puede fundamentarse científicamente; lo único que nos cabe –dentro de una metafísica dogmática– es creer en él. Así pues, la distinción entre «fenómeno» y «noúmeno» es un presupuesto necesario para una filosofía crítica que pretenda fundamentar la validez de la ciencia. La única alternativa sería el escepticismo de D. Hume. La respuesta que Peirce ofrece en esta problemática situación puede resumirse con un término que designa uno de los aspectos de su posterior «pragmaticismo» (en tanto que *critical commonsensism*): el término «falibilismo». Y ¿qué hemos de entender por «falibilismo» en este contexto?

Más o menos lo siguiente: entre el escepticismo de Hume y la pretensión de Kant de poder explicar la necesidad de los postulados científicos a partir de sus condiciones lógicas trascendentales, existe una tercera vía[115]. Esta vía consistiría en admitir el carácter hipotético, y por tanto falibilista, de todos los *enunciados* científicos, pero demostrando a la vez en una deducción trascendental la validez necesaria «in the long run» del *procedimiento inferencial*, a través del cual se obtienen los enunciados sintéticos de la ciencia. Con ello, la distinción kantiana entre «fenómeno» y «noúmeno» queda sustituída de nuevo –como lo fue antes en la teoría de la realidad– por la distinción entre lo efectivamente conocido y lo infinitamente cognoscible. Sólo la cognos*cibilidad*, que se seguía necesariamente de la definición de la realidad en el marco de la crítica del sentido, puede demostrarse también como necesaria en la lógica del conocimiento.

Pero por lo que respecta a todos nuestros conocimientos reales, lo cierto es que, en tanto que «hipótesis» que reducen la multiplicidad de los datos sensoriales a una opinión consistente, trascienden la experiencia, por más que no dejen de estar sujetos (si es que efectivamente tienen sentido) a la verificación «inductiva» por medio de la experiencia. Hipótesis y experiencia ya no son mutuamente excluyentes para Peirce, que sustituye la distinción kantiana entre enunciados sintéticos a priori y enunciados sintéticos a posteriori por el círculo fructífero de la presuposición recíproca de hipótesis (inferencia abductiva) y confirmación experimiental (procedimiento inferencial inductivo)[116]. Incluso las premisas generales más fundamentales (prácticamente indudables) que se presuponen implícitamente en esas inferencias –como, por ejemplo, que existen cosas reales, que éstas afectan nuestros sentidos, etc.– sólo tienen una validez a priori en relación con aquellos conocimientos en los que dichas premisas han sido presupuestas; sin embargo, en su pretensión de verdad son «falibles», al igual que el corpus entero de conocimientos que el ser humano finito puede llegar a obtener, y consi-

guientemente están sometidas también a la confirmación por medio de la experiencia.

Para Peirce, el único presupuesto completamente a priori y trascendentalmente necesario es la validez del procedimiento inferencial sintético «in the long run». De nuevo Peirce sigue estrictamente a Kant en esta modificación de la deducción trascendental, al demostrar –por oposición a J. St. Mill– que la validez del procedimiento inferencial inductivo y abductivo no puede fundamentarse empíricamente, esto es, que no cabe atribuirla a hechos metafísicamente casuales.

Con esta «abreviación»[117] de la filosofía trascendental puede afirmarse ahora que el entendimiento dicta en cierto modo la ley a la naturaleza («in the long run»), sin impedir por ello que la naturaleza, por su parte, pueda determinar el contenido de todos los enunciados sintéticos posibles, en la medida en que les obliga a ser confirmados en la experiencia. Para decirlo con las categorías de Peirce: la «Terceridad» (la mediación sintética de los datos de la experiencia por medio del procedimiento inferencial) y la «Segundidad» (la autoindicación de las cosas existentes en la experiencia sensorial, que se corresponde con la función «deíctica» del lenguaje) se compenetran y complementan recíprocamente. Con ello, sin embargo, no hay ya razón alguna que nos obligue a reducir el conocimiento, en función de la siempre necesaria validez objetiva de la ciencia, a un conjunto de meras apariencias. Esta posición sólo tenía sentido cuando la filosofía, guiada por la concepción platónica de la ciencia, ἐπιστημη se veía obligada a sostener apodícticamente ciertos conocimientos como la única alternativa al escepticismo absoluto[118]. Peirce denomina esta época de la historia de la filosofía la fase del «método a priori» de la «fijación de la creencia»[119]. Esta fase sucede históricamente a la del «método de la autoridad» y queda finalmente superada por la del «método de la ciencia». Es preciso señalar que el «método de la ciencia» de Peirce, tal y como lo fundamenta en su «logic of inquiry», no coincide con el positivismo concebido por Comte y Mill, ni siquiera si le añadimos a este positivismo el reconocimiento de la lógica formal deductiva y la matemática, como sucede en el positivismo lógico. Peirce no sólo reconoce los hechos y la lógica deductiva, sino también la síntesis a priori que está a la base de la inducción y la construcción de hipótesis, y que hace posible una suerte de *ars inveniendi*. Con ello, Peirce vuelve a mediar de hecho –como había hecho Kant– entre el racionalismo y el empirismo, entre la filosofía alemana y la británica.

A continuación vamos a examinar brevemente la génesis de la «teoría del conocimiento» de Peirce en su fase prepragmática a la luz de ciertos textos[120].

b) *Los estudios kantianos del joven Peirce (aprox. 1860-1867).* La «síntesis trascendental de la apercepción» de Kant significó para Peirce desde un principio, el punto de partida de la teoría del conocimiento; no obstante, ya en 1861 interpretaba dicha síntesis como una inferencia: todo conocimiento exige una operación del entendimiento que reduce a una unidad la multiplicidad de los datos sensoriales, «an operation upon data resulting in cognition is an inference»[121].

En aquella época, Peirce pensaba aún en una inferencia deductiva en el modo «Barbara» –aunque de hecho ya había introducido el término «hipótesis»–, y debía por ello concebir el conocimiento como un sistema axiomático cuyas premisas últimas universales estaban contenidas ya en el entendimiento. Es significativo el hecho de que ya entonces Peirce se hubiese negado a adoptar para estos «postulados fundamentales» últimos («primal truths») la demostración kantiana de la validez de los juicios sintéticos a priori, y que, en lugar de esto, prefiriera referirse a dichos postulados como presupuestos en los que sólo cabía «creer». No entraremos aquí a analizar si la interpretación peirceana de Kant era correcta o no, pero lo cierto es que Peirce veía en la solución trascendental de Kant una cierta circularidad, en la medida en que su demostración «afirma que los resultados de la metafísica carecen de valor, a no ser que el estudio de la conciencia nos proporcione una garantía de la autoridad de la conciencia. Pero la autoridad de la conciencia debe [ella misma] ser válida en la conciencia, pues, en caso contrario, ninguna ciencia –ni siquiera el trascendentalismo psicológico– será válida ...»[122].

A partir de esta crítica del «trascendentalismo» kantiano, Peirce llega a poner en duda la separación de la razón teórica y la razón práctica –una duda, por otro lado, característica de todos los pragmatismos, así como del existencialismo y del marxismo. En su polémica con Kant esto debía significar que aquella creencia en postulados que Kant quería reservar a la razón práctica, había de formar parte, según Peirce, de la teoría misma del conocimiento:

> «Faith is not peculiar to or more needed in one province of thought than in another. For every premise we require faith and no where else is there any room for it. –This is overlooked by Kant and others who drew a distinction between knowledge and *faith*»[123].

Ciertamente, este pasaje de 1861 puede aclararnos una crítica a Kant que Peirce desarrollaría en una nota a pie de página de 1893 y con la que pretendía ilustrar la utilización del «método a priori» en *La fijación de la creencia.* Allí podemos leer: «Cuando [Kant] aborda las

ideas de Dios, libertad e inmortalidad..., somete estas ideas a un tipo diferente de examen [esto es, diferente de las categorías], y admite finalmente su validez por razones que, si bien al seminarista le parecerán más o menos sospechosas, a los ojos del científico de laboratorio son infinitamente más poderosas que las razones en que se apoya su aceptación del espacio, el tiempo y la causalidad ...Si Kant simplemente hubiese dicho: por el momento, aceptaré la creencia de que los tres ángulos de un triángulo son equivalentes a dos ángulos rectos, puesto que nadie, salvo el hermano Lambert y cierto italiano, lo ha puesto jamás en duda; entonces su actitud habría sido perfectamente correcta. En lugar de esto, sin embargo, Kant y los que hoy representan su escuela afirman explícitamente que la proposición queda *demostrada* y los seguidores de Lambert *refutados*, lo cual, obviamente, nos impide estar de acuerdo con ellos»[124].

Aunque rechaza la fundamentación trascendental de la verdad de los juicios sintéticos a priori, Peirce sostiene la posibilidad de una deducción «metafísica» y «trascendental» de las categorías como los conceptos simples de una lógica ontológica. Hemos descrito ya el resultado de aquellos penosos esfuerzos que condujeron finalmente, en la *New List of Categories* de 1867, a la deducción de las tres categorías fundamentales a partir de la función de la representación sígnica (como la unidad de todas las formas de síntesis de los datos sensoriales para una conciencia)[125]. Vamos a considerar ahora más detalladamente el carácter inferencial de la representación sígnica. Dado que ya en 1861 Peirce veía en la síntesis de la apercepción la realización de una inferencia, es comprensible que la función de la representación sígnica, que Peirce analizó en 1867, describiese para él tanto la unidad de todas las formas de juicio como la unidad de todas las formas de inferencia. Así, el juicio es simplemente, como transición semiótica de un antecedente (sujeto) a un consecuente (predicado), una inferencia implícita[126].

Ahora Peirce se ve llevado –al parecer, influido por Duns Escoto[127]– a entender las formas del juicio en términos de su función en la inferencia. En un fragmento de 1865 escribe: «It is necessary to reduce all our actions to logical processes so that to do anything is but to take another step in the chain of inference. Thus only can we effect that complete reciprocity between Thought and its Object which it was Kant's Copernican step to announce»[128].

En los ensayos de 1868 Peirce intentó demostrar que todas las acciones humanas tienen el carácter de inferencia lógica; más tarde, en su periodo pragmatista, incluyó las acciones reales de los seres humanos dentro de esta interpretación; y, por último, en su tercer periodo, intentó concebir también los procesos naturales, en la medida en que

discurren de acuerdo con leyes, como inferencias inconscientes[129]. Pero en aquella época, hacia 1868, el programa que se había propuesto le condujo a su primer gran descubrimiento en el campo de la lógica: la distinción entre «deducción», «inducción» e «hipótesis» (más tarde, denominada también «abducción» o «retroducción»). Peirce da cuenta de ello en el manuscrito de una lección de 1903:

> «Me propuse formular el proceso [de inducción] silogísticamente; y hallé que se definía como la inferencia de la premisa mayor de un silogismo a partir de la premisa menor y de la conclusión ... Esta forma de describir la naturaleza de la inducción me llevó inmediatamente a observar que, si esto era así, debía entonces haber otra forma de inferencia en la que, a partir de la premisa mayor y de la conclusión, se infiriese la premisa menor. Por otro lado, además, Aristóteles habría sido el último hombre en no darse cuenta de esto. Investigué, pues, más detenidamente y me encontré con que Aristóteles comienza el capítulo 25 [del Libro II de *Analytica Priora*] con una descripción de la inferencia de la premisa menor, a partir de la mayor y de la conclusión»[130].

Consiguientemente, Peirce podía interpretar ahora las tres formas diferenciadas de la inferencia, deducción, hipótesis e inducción, como las formas explícitas de los juicios analíticos, sintéticos y de los así llamados por Kant juicios sintéticos a priori (aquí los juicios sintéticos generales pierden naturalmente su carácter apriorístico)[131]. Con ello Peirce se encuentra en posición de responder a la pregunta: «¿Cómo son posibles los juicios sintéticos?», pregunta que Peirce antepone explícitamente en 1869 a la pregunta kantiana sobre la posibilidad de los juicios sintéticos a priori, considerando aquélla más fundamental[132].

En particular la «hipótesis» (también llamada inferencia «abductiva») desempeña una función clave en la «theory of cognition» de Peirce –como también para la comprensión de la «máxima pragmática» en la «theory of inquiry». Para Peirce, una hipótesis no es sólo una «explicación» de un suceso sobre la base del presupuesto de una ley general y una condición antecedente[133], sino –como ya hemos indicado de muy diferentes maneras– toda concepción unificada y sintética de una pluralidad de datos sensoriales en un juicio de experiencia. Según Peirce, también encontramos aquí implícitamente (en términos psicológicos: inconscientemente) una «explicación» de los datos sensoriales como resultado de postular hipotéticamente un hecho bajo la presuposición de una ley general. Precisamente por esto, todo juicio de experiencia, si tiene pleno sentido, deberá poder probarse inductivamente por referencia a las consecuencias sensorialmente perceptibles que deductivamente se deriven de él. Esta prueba, recomendada por la máxima pragmática

como experimento mental, permite constatar –con la ayuda de inferencias deductivas e inductivas– si un juicio de experiencia es una «hipótesis» aceptable que «explica» de hecho determinados fenómenos, es decir, que los reduce a la unidad de una opinión consistente sobre lo real.

Peirce reconoció muy pronto la estrecha relación entre el problema de la interpretación primaria de los datos sensoriales en una hipótesis y el problema de la constitución del objeto en el lenguaje[134]. En un primer borrador de la «Nueva lista de las categorías» podemos leer lo siguiente: «... to conceive is to collect under a suposition, to make a hypothesis, and therefore cannot dispense with the use of words»[135]. El problema que aquí se plantea recibiría un desarrollo más radical en la lecciones de Harvard de 1866/67 sobre la «Logic of Science»: «En nuestros días los nombres se introducen comúnmente como sinónimos de nombres más largos y menos manejables... Pero es evidente que en la primera juventud del lenguaje, y de cada ser humano, fue preciso adoptar muchos nombres que no tenían equivalente alguno[136]. Y yo sostengo aquí que *tal* adopción de nombres es un proceso hipotético. Antes de que un nombre que connota ciertos caracteres haya sido inventado, esos caracteres no pueden ser pensados, en sí mismos, en absoluto. El objeto es pensado a través de esos caracteres, y consiguientemente es pensado en tanto que determinado en cierto modo. Pero para poder pensarlo como una de esas cosas que tienen ciertos caracteres en común, o para poder pensar las cosas que reúnen esos caracteres en tanto que determinadas o indeterminadas desde otros puntos de vista, es preciso disponer de un término que connote esos caracteres»[137].

El problema lógico que Peirce ve aquí consiste en que el nombre[138] necesario para la interpretación primaria de algo «como algo» no puede obtenerse –como en la subsunción convencional– por deducción, puesto que en este caso presuponemos una premisa general que contiene ya el término comprehensivo. La solución peirceana a este problema es más o menos ésta: puesto que la única premisa que nos es dada para la hipótesis interpretativa es la confusa impresión de que «esta cosa es así», es preciso que, sobre la base de esta realidad, tengan lugar simultáneamente una inferencia inductiva sobre la premisa mayor («whatever should have this name would be thus») y una inferencia hipotética –que vagamente presuponga ya la inferencia inductiva– («this thing is one of those which have this name»).

Cuando Murphey discute este interesante pasaje, se refiere a esta argumentación como una *petitio principii*, si bien observa que Peirce se defiende con el argumento de que la inducción y la hipótesis no son formas de la demostración[139]. Con ello, a mi juicio, entramos de lleno en el problema de las «inferencias sintéticas» de la «logic of discovery»

de Peirce[140]. El problema del nacimiento de una «síntesis hermenéutica» (Heidegger) –pues no se trata aquí de otra cosa– ha sido caracterizado en la tradición alemana de la hermenéutica (y no casualmente) mediante el topos del «círculo de la comprensión»[141].

Ya en el primer borrador de su «Logic of Science» de 1866/67, se ocupa Peirce de una caso límite de su teoría de la hipótesis, un caso en el que resulta en principio imposible colocar el proceso inferencial bajo el control de la conciencia. Este caso límite se encuentra en el «judgement of sensation». Según Peirce, incluso en la sensación de un color se está llevando a cabo una inferencia. Puesto que «el color [entiéndase una determinada percepción de un color] sólo puede surgir de los estados relativos del nervio en diferentes momentos». O, como dice en otro fragmento: «... el color más simple es casi tan complicado como una pieza musical. El color depende de las *relaciones* entre las diferentes partes de la impresión. De ahí que las diferencias entre colores sean diferencias entre armonías; y para ver esa diferencia hemos de contar con las impresiones elementales, cuya relación hace posible la armonía. Por ello el color no es una impresión, sino una inferencia»[142].

Pero puesto que la inferencia aquí postulada tiene lugar –al menos en un nivel elemental[143]– sin la intervención de ninguna intuición intelectual, sino más bien sobre la base de una constitución antropológico-biológica, Peirce habla aquí de una «contitutional nominal hypothesis», a diferencia de una «*intellectual* hypothesis»[144].

Este caso límite de una interpretación del mundo a través de hipótesis o inferencias abductivas habría de adquirir posteriormente una importancia decisiva para Peirce, puesto que este caso resulta muy adecuado para mediar entre la tesis racionalista de que todo conocimiento está mediado por un conocimiento previo –una idea implícita en la concepción del conocimiento como inferencia– y la exigencia empirista de una «percepción inmediata del mundo exterior». Para Peirce, los «perceptual judgments» proporcionan las primeras premisas presupuestas por todas las ciencias empíricas, así como las últimas consecuencias verificables de las teorías. Peirce no ofrecería una solución definitiva a este problema hasta las lecciones sobre el pragmatismo de 1903[145]. En los tratados de 1868, sobre los que queremos volver ahora, Peirce desarrolló profundamente el lado racionalista de su teoría del conocimiento, y llevó a sus últimas consecuencias la tesis de que no hay «intuición» alguna, esto es, ningún conocimiento, que no esté mediado por un conocimiento previo.

c) *El primer tratado sobre la «Teoría del Conocimiento» de 1868.* En este primer tratado de 1868 («Problemas sobre ciertas facultades preten-

didamente humanas», Peirce discute siete grandes problemas a la manera de una tratado escolástico y de acuerdo con el método *sic et non*.[146] Allí encontramos la tesis de que no existe ninguna «intuición», unida a otras tesis más específicas: (2) no hay ninguna «autoconciencia intuitiva» (esto es, conciencia del Yo individual); (4) no hay ninguna «facultad de introspección»; (5) no podemos pensar «sin signos»; y (6) un signo de «algo absolutamente incognoscible» no tiene ningún significado. Es característico del refinamiento lógico con que Peirce defiende estas tesis, el hecho de que introduzca la tesis principal –la de que (7) no existe ningún conocimiento que no esté determinado por un conocimiento previo– sólamente después de haber investigado si podemos decidir a través del conocimiento intuitivo (1) si existe un conocimiento intuitivo o, mejor aún, (3) si podemos decidir intuitivamente «entre los elementos subjetivos de diferentes tipos de conocimiento».

De las numerosas y extaordinariamente agudas reflexiones de Peirce, sólo podremos fijarnos aquí en las más importantes, en aquellos resultados especialmente característicos de la filosofía peirceana entendida como un todo.

Podemos comenzar por el cuestionamiento del criterio de evidencia subjetiva para la conciencia, un problema que será fundamental en el pragmatismo posterior de Peirce. Lo principal aquí es que, para Peirce, un ser humano que apela a este criterio subjetivo de evidencia se está cerrando con ello la posibilidad de agotar el criterio positivo de evidencia en la experiencia exterior[147]; o, dicho con otras palabras, que una creencia surge siempre del agotamiento del criterio positivo de evidencia, y que el criterio subjetivo (reflexivo) de evidencia –postulado por Descartes– no añade contenido alguno a la creencia así formada. Este último punto de vista adquirió una importancia decisiva para Peirce en su crítica pragmatista de Descartes[148]. Peirce equipara la apelación cartesiana al criterio subjetivo de evidencia (como «*internal* authority») con la práctica medieval de apelación al principio de autoridad[149]. Con ello está preparando el camino para su doctrina de los diferentes métodos (o periodos) de la «fixation of belief», en donde se opone la autoridad exterior de los textos en la Edad Media a la autoridad «interior» del método a priori, y ésta, a su vez, a la autoridad –de nuevo exterior– de la evidencia experimental.

Otra conclusión que Peirce siempre consideró válida es la tesis de que nuestra autoconciencia privada es el resultado de una compleja multiplicidad de inferencias; entre ellas, la experiencia exterior o incluso el mundo compartido son necesarias aun para un niño. El hecho de que tengamos mayor certeza de nuestra autoconciencia que de ninguna otra cosa, no contradice la tesis de Peirce –como él mismo

demuestra en una pequeña obra maestra llena de sutileza lógica[150]. No obstante, lo verdaderamente relevante desde el punto de vista metafísico en la teoría peirceana de la autoconciencia es el hecho de que, según Peirce, las experiencias negativas de la ignorancia y del error son las que nos imponen la idea de una autoconciencia privada: «Ignorance and error are all that distinguish our private selves from the absolute *ego* or pure apperception»[151]. Aquí puede verse el trasfondo religioso-moral de la concepción metodológica de la «community of investigators», que tiene la misión de «encarnar»[152] el Yo absoluto o la «apercepción pura» en el proceso infinito de la investigación, así como eliminar las «idiosincrasias» mediante la creación de esos «habits» que surgen en el curso de ese proceso.

En la discusión del problema sobre si podemos distinguir intuitivamente los elementos subjetivos del conocimiento, Peirce trae a colación por primera vez la definición de Bain de una creencia («belief») como «that judgement from which a man will act» y la contrapone a la mera certeza sensible de la creencia. Y lo hace con un comentario que tiene, sólo aparentemente, resonancias conductistas: «Si entendemos la creencia en el sentido activo [i.e., en el sentido de Bain], entonces podemos descubrirla a través de la observación de hechos exteriores y a través de la sensación de convicción que normalmente la acompaña»[153]. Esto significa que es posible verificar la *creencia* de que alguien tiene una determinada creencia «infiriendo» los comportamientos que habitualmente se esperan en ese caso. (Sin embargo, no es posible determinar el *hecho* de que alguien tenga una determinada creencia sólamente por medio de la observación externa. Peirce dejó al siglo XX la investigación y formulación de este tipo de tesis.)

El rechazo de la intuición introspectiva condujo a Peirce a la conclusión de que el pensamiento sólo puede reconocerse a sí mismo en los signos a través de los cuales se comunica: «El único pensamiento pues, que posiblemente puede conocerse es el pensamiento formulado sígnicamente. Pero el pensamiento que no puede conocerse no existe. Todo pensamiento, consiguientemente, debe formularse necesariamente sígnicamente»[154]. Para Peirce esta tesis implica también que no puede existir ningún conocimiento intuitivo en absoluto, puesto que todo pensamiento formulado con signos tiene su realidad no en una visión instantánea y carente de relaciones, sino en la interpretación de un pensamiento-signo por medio de un pensamiento que le sucede en el tiempo, el cual, a su vez, se convierte en un signo para otro pensamiento, y así hasta el infinito[155].

Esta idea de un proceso semiótico de interpretación infinito tanto hacia adelante como hacia atrás recibiría de Peirce un tratamiento más

detallado en los últimos párrafos del segundo de sus tratados de 1868, en los que aborda el problema de la «realidad de la mente»[156]. Allí se aclara definitivamente que los signos mediante los que se comunica el proceso de pensamiento entre los individuos no determinan sólamente el lenguaje hablado o escrito, sino también los datos mismos de la experiencia exterior e interior. Efectivamente Peirce va más lejos: el ser humano debe concebirse como un pensamiento-signo («thought-sign»). Los contenidos individuales de su conciencia (sentimientos en el sentido más amplio del término) son, como los elementos materiales del mundo exterior, vehículos del signo, es decir, que en el contexto del proceso inferencial supraindividual el ser humano desempeña la función de cualidad material del pensamiento-signo[157]. Peirce opone esta idea a la habitual auto-comprensión del yo centrada en la voluntad: la voluntad –que, como «brute force» de la arbitrariedad privada, cae bajo la categoría de la «Segundidad»– no puede garantizarle al ser humano la identidad consigo mismo. Esta sólo puede hallarla en la medida en que él mismo se integra literalmente –con su organismo y, en sentido amplio, con todas las palabras de su lenguaje– en el proceso de pensamiento, se deja él mismo utilizar como un signo y recibe así de la consistencia de este proceso de pensamiento supraindividual su identidad consigo mismo, la identidad del «Yo pienso» kantiano[158].

En este contexto altamente especulativo, Peirce desarrolla algunas intuiciones esenciales sobre la relación entre el hombre y el lenguaje. Al concebir el contenido significativo de las palabras por analogía con el contenido intelectual del hombre-signo, Peirce constata no sólo que ambos aumentan con la acumulación de informaciones, sino también que la información del hombre enriquece el significado de sus palabras, e inversamente el almacenamiento de información en las palabras enriquece intelectualmente al hombre. Como creación humana, las palabras «podrían volverse al hombre y decirle: "No puedes decir nada que nosotras no te hayamos enseñado, y sólo así te refieres a una palabra como el interpretante de tu pensamiento"»[159].

Ya hemos visto al discutir la «theory of reality» de Peirce, que una filosofía que concibe el conocimiento como representación por medio de signos (la formación de una opinión verdadera sobre lo real) debe rechazar el concepto de lo absolutamente incognoscible como algo carente de sentido y, consiguientemente, convertirse en una crítica del sentido[160]. También hemos mencionado ya una consecuencia de esta concepción, a saber, que la cosa individual sólo puede concebirse como el caso límite ideal del conocimiento[161]. El problema central que Peirce quiere resolver en el primero de sus tratados de 1868 es éste: ¿cómo reconciliar la idea de que todo conocimiento está mediado por infinitas

inferencias que se apoyan sucesivamente en conocimientos previos con la idea de que el conocimiento surge en el tiempo (por lo que respecta a su conocimiento empírico, a partir de una afección derivada del objeto individual)? A la luz de la doctrina peirceana de las categorías[162], el problema puede formularse también así: la afección de los sentidos por la cosa individual es un suceso natural en el espacio y en el tiempo (que cae bajo la categoría de «Segundidad») y, como tal, no puede servir nunca para explicar el «conocimiento», puesto que el conocimiento es «mediación» («Terceridad») y no puede nunca reducirse a suceso natural[163].

La solución del problema al que Peirce se enfrentaba en 1868, se expone por medio de una comparación matemática[164]: Peirce compara el conocimiento del mundo exterior con la inmersión de una triángulo en el agua, colocado éste con uno de sus ángulos hacia abajo. La conciencia de la intuición, propia del conocimiento, se corresponde entonces con la línea horizontal que marca el nivel del agua sobre el triángulo. El constante remitir un conocimiento a otros conocimientos previos sería comparable a extraer lentamente el triángulo del agua. Las sucesivas líneas dibujadas por el agua en el triángulo serían cada vez más cortas; esto se correspondería con el hecho, repetidamente señalado por Peirce, de que los conocimientos sobre la base de los cuales inferimos un nuevo conocimiento, tienden a ser cada vez mucho menos conscientes y evidentes que los nuevos conocimientos a los que sirven de mediación. Finalmente, en la lenta extracción del triángulo, ya no seremos capaces de reconocer aquellas marcas dejadas por el agua; y, sin embargo, el matemático sabe que aún ahora, esto es, en la parte del triángulo que todavía permanece sumergida en el agua, son posibles infinitas líneas entre la actualmente dibujada por el agua y el extremo del ángulo sumergido. Esta situación se corresponde, según Peirce, con el hecho de que todos nuestros procesos cognoscitivos, a partir de un cierto umbral, se pierden en el inconsciente; así pues, hemos de admitir la existencia de procesos inferenciales también por debajo de ese umbral. Por ejemplo, los procesos inferenciales sintéticos por medio de los cuales obtenemos el conocimiento del espacio tridimensional[165], resultan tan poco conscientes como aquellos otros en virtud de los cuales obtenemos el conocimiento de una superficie o incluso de una línea (sin que aquí la retina juegue ningún papel en absoluto)[166].

Sin embargo, lo verdaderamente relevante en esta comparación reside en el hecho de que el triángulo puede con todo sumergirse en el agua en un momento determinado. Este suceso natural («Segundidad») se corresponde con el suceso natural del impulso del conocimiento en la experiencia sensorial. Según Peirce, este «hecho» sólo parece contra-

decir el postulado («Terceridad») del carácter infinitamente mediado de todo conocimiento como pensamiento («Terceridad»). La eliminación de esta aparente contradicción se corresponde, según Peirce, con la solución de la paradoja formulada por Zenón, de Aquiles y la Tortuga[167]. En el contexto presente, esto significa lo siguiente: un proceso temporal como el conocimiento, que tiene un comienzo (afección de los sentidos) y un final (el nivel actual –provisional– del conocimiento), describe un continuo en el tiempo en el que cada parte contiene ella misma otras partes. Evidentemente, aquí Peirce es de la opinión de que el conocimiento como pensamiento («Terceridad») –y no como objeto empírico de la investigación psicológica y fisiológica («Segundidad»)– puede concebirse según el modelo del continuo como algo infinitamente mediado. En su posterior lógica y metafísica de la continuidad, en las que trabajó especialmente en la última década del siglo diecinueve y que consideró como su más importante logro filosófico, Peirce aplicó también esta concepción a la *legalidad* evolutiva de la naturaleza entendida a partir del pensamiento. Con ello se transformaba el problema de la compatibilidad entre la afección fáctica de los sentidos y la mediación infinita del pensamiento en el problema de la compatibilidad entre la facticidad contingente («Segundidad») y la legalidad teleológica y normativamente determinada («Terceridad»).

d) *El segundo tratado sobre la «Teoría del Conocimiento» de 1868.* En el segundo de los tratados de 1868 extrae Peirce *Algunas consecuencias de cuatro* [de entre las previamente afirmadas] *incapacidades* [del hombre]. Ya hemos analizado las consecuencias de la incapacidad de pensar sin signos[168] (3), así como las derivadas de la incapacidad de pensar lo absolutamente incognoscible (4) (ambas nos conducen a la «teoría de la realidad» propia de la crítica del sentido, con la que hemos comenzado nuestra *Introducción*). Quedan aún por analizar las consecuencias derivadas de la incapacidad de la «introspección» (1) y de la incapacidad de la «intuición» (2).

Peirce concede mucha importancia al hecho de que las tesis epistemológicas que había defendido anteriormente en sus *Quaestiones*, no puedan pretender alcanzar el estatus de certeza absoluta. En cambio, esto no puede decirse de su filosofía falibilista. Por todo ello, resulta inevitable mostrar la plausibilidad de estas tesis mediante el análisis de sus consecuencias[169].

Como consecuencia de los dos primeros principios negativos sobre la naturaleza del conocimiento humano, Peirce deriva la tesis positiva de que tenemos que «reducir toda la acción mental a la fórmula del razonamiento válido»[170]. No se refiere aquí a un proceso que se apoya

en la observación interna. Sostiene, más bien, que «algo... tiene lugar en el organismo que equivale al proceso silogístico»[171]. A fin de explicar el proceso inferencial al que se está refiriendo, Peirce introduce la doctrina de las tres formas de inferencia a las que hicimos mención anteriormente: la forma apodíctica de la deducción y las dos formas de la inferencia sintética o probable (inducción e hipótesis)[172]. De este modo cree estar preparado para hacer frente a la principal crítica que puede hacérsele a su concepción lógica de la actividad intelectual humana; es decir, la referencia al hecho de que existe algo así como el error intelectual[173]. En lo que sigue, intenta ofrecer la prueba de que todos los casos concebibles de errores intelectuales pueden reducirse a operaciones que, ciertamente, son débiles, en el sentido de que pertenecen a la lógica no demostrativa de la inferencia sintética, y, sin embargo, son fundamentalmente válidas[174].

En la sección siguiente, que se ocupa de las consecuencias de la concepción semiótica del proceso del pensamiento, encontramos otro argumento importante que ayuda a probar que todo pensamiento humano puede reducirse a inferencias. Como experto en la psicología británica, formulada por Berkeley, Hartley y Hume, Peirce se enfrentó con la tesis, aparentemente contraria a la suya propia, de que toda inferencia lógica, y en especial la inferencia sintética que supuestamente conduce a la expansión del conocimiento, puede reducirse a las leyes psicológicas de la asociación de las impresiones de los sentidos[175], leyes que incluso podrían considerarse fisiológicas[176]. Peirce se esmera ahora en mostrar que las llamadas leyes de la asociación tienen, por el contrario, que reducirse a las tres formas de inferencia. Conforme a su arquitectónica categorial subsume la asociación por parecido bajo la hipótesis, y la asociación por contigüidad en el espacio y el tiempo bajo la inducción. El argumento esencial para ello es su tesis de que no pensamos a través del recuerdo de imágenes, sino siempre en cuasi-conceptos abstractos que deben entenderse en términos de juicio, pese a lo poco explícitos que puedan ser.

Para Peirce, esta línea argumental está estrechamente vinculada a su concepción realista de los universales, dado que de lo que se trata aquí es de mostrar que el hombre no está limitado, como pretenden Berkeley y Hume, a pensar objetos completamente determinados, y así, por ejemplo, que cuando pensamos en un triángulo «tengamos que pensar en uno cuyos ángulos estén determinados en grados, minutos y segundos»[177]. Por el contrario, el pensamiento se compone en primer lugar de abstracciones vagas. Esto no debe hacer pensar que Peirce no sepa que los objetos son algo completamente determinado; sólo significa que para él «los nominalistas (...) confunden el pensar un triángulo

sin pensar que es o equilátero o isósceles o escaleno, con pensar un triángulo sin pensar si es equilátero, isósceles o escaleno»[178].

Para la interpretación de la filosofía de Peirce, una de las consecuencias más importantes de esta reinterpretación de la psicología nominalista de la asociación conforme a la lógica y la teoría del realismo de los universales es el nuevo concepto de «hábito» que emerge de este proceso. Hume reduce las leyes de la naturaleza, o mejor las operaciones lógicas por medio de las cuales éstas se infieren, a meros hábitos, es decir, a hábitos fácticos formados por asociación en el sentido de la categoría peirceana de «Segundidad». Por contra, Peirce concibe los «hábitos», de modo parecido a Hegel, como medio a través del cual se transmiten los pensamientos, es decir, como encarnación de la «mente» o «Terceridad»[179]. Si no nos damos cuenta de esto es inútil intentar entender la máxima pragmática de la teoría peirceana del sentido[180].

c) *El tercer tratado sobre la «Teoría del Conocimiento» de 1869 (y un apéndice sobre la deducción trascendental de la validez de las inferencias sintéticas de 1878).* Sólo en este tercer tratado se aborda específicamente la cuestión que le había planteado a Peirce el editor del *Journal of Speculative Philosophy*, el hegeliano W. T. Harris[181], y que Peirce creyó poder responder sólamente a lo largo de una serie de tres artículos: la cuestión de las *Razones de la validez de las leyes de la lógica*[182]. Después de que en los dos primeros tratados Peirce hubiera referido la esencia del conocimiento (esto es, los juicios sintéticos) a las inferencias sintéticas que encontramos en hipótesis e inducciones, se dispone a abordar ahora un problema cuasi-kantiano: la pregunta por las condiciones de la validez objetiva de los juicios sintéticos. Sobre esto, Peirce mismo escribe lo siguiente: «Según Kant, el problema fundamental de la filosofía es '¿cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori?* Pero previamente debemos responder a la pregunta sobre cómo son posibles los juicios sintéticos en general y, todavía más generalmente, cómo es posible el razonamiento sintético [inferencial]... Este es el candado con que nos encontramos en la puerta misma de la filosofía»[183].

La nueva concepción general de Peirce, a la que ya hemos hecho referencia, le llevó a modificar el problema kantiano y, de acuerdo con ello, a elaborar también una nueva versión de la deducción trascendental de la validez objetiva de la ciencia. También para Kant la pregunta por la posibilidad de los juicios sintéticos era anterior a la pregunta por la posibilidad de los juicios sintéticos a priori. Pero él veía en la existencia de los juicios sintéticos a priori el fundamento de la posibilidad de los juicios sintéticos (esto es, de los «juicios de experiencia» objetivamente válidos, por contraposición a los meros «juicios de percepción»).

De ahí que lo verdaderamente relevante en su respuesta al problema de la posibilidad de los juicios sintéticos a priori, resida en la tesis de que sólo son posibles como formulación de las condiciones de posibilidad de nuestra experiencia, y no como formulación de intuición ninguna sobre la esencia de las cosas-en-sí. Para Peirce, por el contrario, el problema del fundamento de la validez de la experiencia no es en principio idéntico al problema de la posibilidad de los juicios sintéticos a priori, puesto que él tiene un concepto diferente de la validez de los juicios sintéticos de la ciencia. Estos no tienen que ser necesariamente verdaderos para ser «objetivamente» válidos. Según Peirce, su validez objetiva puede fundarse en el hecho de que el método lógico mediante el que se han obtenido debe ser válido a largo plazo. Precisamente por ello, los juicios de experiencia particulares deben su validez no sólo a un conjunto de leyes dadas a priori para la experiencia posible («Terceridad»), sino también al estado en que en cada momento se encuentra la experiencia en su relación con la realidad de la naturaleza en sí («Segundidad»). Dicho de otro modo: el falibilismo defendido por Peirce con respecto a la verdad de todas las proposiciones científicas, implica la posibilidad sistemática de una vuelta atrás desde el fenomenalismo kantiano al realismo metafísico –siempre bajo el presupuesto de que es posible demostrar al mismo tiempo la verdad necesaria de la ciencia «in the long run». Esto significa que el problema de una deducción trascendental de la validez objetiva de la ciencia se plantea ahora bajo la forma del procedimiento inferencial sintético que utiliza. Puesto que lo único que aquí puede preocuparnos –bajo el supuesto de la falibilidad de todo juicio particular– es demostrar la validez de las inferencias sintéticas «in the long run», el problema de la deducción trascendental deberá transformarse consiguientemente en el problema de la fundamentación de la inducción. El propio Peirce confirmó este extremo en repetidas ocasiones. En una nota a pie de página en el primero de los tratados de 1868 podemos leer[184]:

«De hecho, la función específica de la inducción es producir proposiciones universales y necesarias. Ciertamente, Kant señala que la universalidad y necesidad de las inducciones científicas son meramente analogías de la universalidad y necesidad filosóficas; y esto es cierto, en la medida en que nunca podemos aceptar una conclusión científica sin una cierta contrariedad indefinida. Pero ello se debe al número insuficiente de ejemplos; si dispusiéramos de un número de ejemplos tan elevado como quisiéramos, *ad infinitum*, podría inferirse de ellos una proposición verdaderamente universal y necesaria».

Una vez que Peirce, con esta progresión *ad infinitum*, ha extraído las consecuencias de la afirmación kantiana de que la universalidad de

la inducción (que Peirce considera posible) es análoga a la de los juicios sintéticos a priori (que Peirce no cree seriamente posible), se propone ahora utilizar análogamente «el supremo principio» kantiano –aquel que debe explicar la posibilidad de los juicios sintéticos a priori– para una deducción trascendental de la validez de la inducción. El texto de 1868 continúa así: «Por lo que respecta al segundo principio de Kant, según el cual la verdad de las proposiciones universales y necesarias depende de las condiciones de la experiencia en general, éste no es ni más ni menos que el principio de inducción». ¿Cómo puede convertirse esta tesis en una fundamentación trascendental de la validez de la inducción? La breve referencia de esta nota a pie de página de 1868 se encuentra mucho más extensamente desarrollada en la última sección de un ensayo de 1878 titulado *La probabilidad de la inducción*[185]. Aquí hallamos el siguiente ejemplo: «Tomo de un saco un puñado de judías; todas son pintas e infiero que todas las judías del saco son pintas. ¿Cómo puedo decir semejante cosa? Pues bien, apoyándome en el principio de que todo lo que es universalmente verdadero en mi experiencia (en este caso, la apariencia de las diferentes judías) está incluido en las condiciones de la experiencia. La condición de esta experiencia particular es que todas esas judías fueron extraídas de aquel saco».

¿Dónde se encuentra lo característicamente kantiano en esta fundamentación de la validez de la inducción?

Apoyándose en Hume y especialmente en la *Logic of Chance*[186] de John Venn (1866), Peirce parte de la consideración de que no podemos encontrar en los hechos ni la más mínima razón que justifique el que «cuando examinamos un saco de judías, el hecho de que algunas sean pintas implique la necesidad o siquiera la probabilidad de que haya otras que también lo sean»[185] De la misma manera en que Kant responde a Hume en relación al problema de la causalidad, así introduce Peirce ahora el principio kantiano en su solución al problema de la validez de las inferencias probables: «Pero la inferencia sintética se apoya en una clasificación de los hechos, atendiendo no a sus características, sino al modo en que estos se obtienen. Su regla es que un conjunto de hechos obtenidos de una determinada manera evocarán en general, en mayor o menor medida, otros hechos obtenidos de la misma forma. Dicho de otro modo: *experiencias cuyas condiciones son las mismas tendrán las mismas características generales*»[185].

La conclusión de la última frase, en la que Peirce pretende expresar la analogía con «el principio supremo» kantiano, debería enunciarse en realidad así: «tendrán [en general] las mismas características generales»; de otro modo, podría creerse que la fundamentación de la inducción en Peirce presupone en sí misma un principio de causalidad de carácter

determinista. Lo que en realidad Peirce está presuponiendo con ello es que no sólo inferimos atendiendo a un determinado principio lógico (sintético), sino que también –de acuerdo con este principio– «tenemos experiencias» [*Erfahrungen machen*] en nuestras actuaciones experimentales en el mundo (cada una de las cuales no es aquí otra cosa que una extracción de muestras al azar). La fundamentación de la inducción mediante la presuposición de condiciones de experiencia siempre implica, sin embargo, la utilización del procedimiento «in the long run». Peirce lo expresa así: «... en el caso de la inferencia analítica [= deductiva] conocemos la probabilidad de nuestra conclusión[187] (siendo las premisas verdaderas); pero en el caso de la inferencia sintética sólo conocemos el grado de fiabilidad de nuestro procedimiento».

La verdadera razón de la validez de la inducción no reside para Peirce en ningún tipo de condiciones fácticas de la experiencia, sino más bien en la definición, necesaria desde la crítica del sentido, de lo real como lo cognoscible «in the long run», y esto significa, dicho con otras palabras, cognoscible en conceptos generales mediante un procedimiento inductivo. Sólo mediante una progresión *ad infinitum* –a saber, hasta el objetivo de la «ultimate opinion» de la «community», postulado en la «cognoscibilidad» de lo real– Peirce es capaz de establecer «el punto supremo» que le posibilita una deducción trascendental de la validez objetiva de la inducción, y con ella de la ciencia: «Aunque una inferencia sintética no pueda reducirse en ningún caso a una deducción, el hecho de que la regla de la inducción sea válida a largo plazo sí puede deducirse, no obstante, del principio según el cual la realidad tan sólo es el objeto de la opinión última a la que llevaría una investigación suficiente»[188].

Aquí es fácil de reconocer que la función de la constitución de la validez objetiva que corresponde, para Kant, a la «síntesis transcendental de la apercepción» tiene que pertenecer, para Peirce, a lo que Kant denomina «principio regulativo» de la investigación, «al cual nada empírico puede corresponderle». Es evidente que no podemos entender este principio regulativo según Kant concebía tales principios, es decir, como ficciones del tipo «como si». Con indiferencia de cuán necesarios creyese Kant que eran estos principios, tal enfoque arrebataría su único fundamento al realismo falibilista peirceano.

En «Fundamentos de la validez de las leyes de la lógica», ensayo de 1869, Peirce desarrolla la deducción transcendental de la objetividad de la lógica inductiva de un modo más trabajado que el esbozado más arriba. Junto a tal desarrollo presenta la deducción transcendental de la lógica sintética en general, puesto que ella depende también de esta

validez en general o «in the long run»[189]. En el presente contexto sólo podré caracterizar el curso general del pensamiento de Peirce.

Para empezar, Peirce no cree posible apoyar la validez de la inducción en el hecho de la regularidad del universo, tal como trataron de hacer lo empiristas, y John Stuart Mill en particular[190]. En primer lugar, el universo contiene al menos tantas irregularidades como regularidades; en segundo lugar, si se supone que la constitución empírica del universo se apoya en la validez de la inducción, entonces tendríamos que ser capaces de pensar en un universo en el cual las inferencias inductivas no fuesen válidas. En una serie de observaciones sumamente penetrantes, Peirce muestra que esto es imposible. La prueba positiva de la validez de la inducción consta, para él, de dos partes. Primero, muestra que la validez general que demanda toda inferencia inductiva «depende simplemente de que se dé un estado de cosas tal que cualquier término general sea posible»[191]. Pero que esto sea así es una consecuencia de la definición de la realidad formulada por la crítica del sentido, es decir, del realismo de los universales implícito en ella. Este presupuesto de la crítica del sentido, según el cual los conceptos universales como tales tienen que ser válidos, pues de lo contrario no podríamos tener un concepto con sentido de la realidad, no significa, con todo, que una determinada inferencia inductiva sea válida. Por lo tanto, la cuestión sigue siendo «¿por qué no está siempre condenado el hombre a iluminar esas inducciones que resultan tan engañosas?»[192]. Peirce cree que también en esta ocasión puede deducir la respuesta a esta pregunta de la definición que la crítica del sentido formula de la realidad. Pero esto significa que la deduce, como en el caso del argumento de 1878 aludido anteriormente, de la circunstancia, presupuesta en la definición, de que tiene que haber una opinión final ideal sobre esta realidad, opinión que será posible alcanzar en una serie suficientemente larga de inferencias.

Sin embargo, y de acuerdo con Peirce, aún habría otro presupuesto último implicado en la deducción transcendental de la validez de la inducción, a saber, el de que existe un mundo real. Peirce no intenta proporcionar una prueba de la realidad[193]. Más bien, muestra que quien quiera negar la realidad, así como quien quiera probarla, la está presuponiendo ya, es decir, presupone la existencia de lo real[194]. Este es, por lo que yo sé, uno de los primeros documentos que testimonian un modo de filosofar que se mueve en el plano de la crítica del sentido, modo que en el siglo XX estaría particularmente representado por Witt-gen-stein. Tal modo de filosofar no cree ya posible situarse fuera del mundo para probar luego la existencia de éste[195].

En su teoría falibilista del conocimiento, Peirce sustituye el principio «constitutivo» (en sentido kantiano) de la unidad del objeto del conocimiento por el postulado de la «ultimate opinion» infinitamente distante; o, mejor, por el postulado de la validez del conocimiento «in the long run». Haciendo esto introducía en el contexto de la fundamentación de la lógica del conocimiento todas las conocidas preguntas que Kant reservaba para el ámbito de la razón práctica. La pregunta «¿qué puedo saber?» no podría ya separarse, como en Kant, de las preguntas «¿qué debo hacer?» o «¿qué puedo esperar?». Si bien Peirce era un admirador del «Common-sensism» de Thomas Reid y muy pronto manifestó la tendencia a mediar recíprocamente los problemas de la razón teórica con los de la razón práctica[196], sólo después de haber concluido su deducción transcendental de la validez del conocimiento llegó a ser totalmente consciente de los presupuestos éticos, existenciales y religiosos del procedimiento lógico y metodológico que proponía a la humanidad. Dado que en la ciencia el resultado de cualquier inferencia particular es siempre provisional, falible, es decir, no garantiza la posesión del conocimiento, Peirce sólo puede prometer que «participando en ese modo de inferencia iremos, en conjunto, aproximándonos a la verdad»[196a]. Se pregunta, sin embargo, por aquel hombre individual que no tiene posibilidad alguna de vivir lo suficiente para llegar a ver el fin previamente determinado del proceso de investigación, la «ultimate opinion», y que opone el interés común por el proceso infinito del conocimiento a un «interés personal transcendente infinitamente más importante que cualquier otro», por ejemplo el interés por una creencia religiosa última capaz de ofrecerle un sentido a su vida.

No hay duda de que Peirce está planteando aquí la pregunta central de Kierkegaard. Aún hoy es este interés existencial el que explica por qué no se puede hacer coincidir la filosofía de la mediación privada entre la teoría y la praxis con su mediación pública[197]. La respuesta que Peirce propone es el cientifismo religioso. Su enfoque es anti-kierkegaardiano y de un existencialismo infinitista: «La lógica exige rigurosamente, antes que nada, que ningún hecho determinado, nada que pueda sucederle al yo tenga más importancia para él que cualquier otra cosa. Quien no esté dispuesto a sacrificar su propia alma para salvar el mundo es ilógico en todas sus inferencias, colectivamente. De tal modo está el principio de lo social intrínsecamente arraigado en la lógica»[198].

En la continuación de este texto Peirce intenta moderar el carácter apelativo de esta afirmación. Una vez más, el teórico que es Peirce, es el que acaba por manifestarse al tratar de dejar sentado que la logicidad (en el sentido de su teoría del conocimiento) implica de hecho la «completa identificación de los propios intereses con los de la comu-

nidad»[199]. Peirce es plenamente consciente de que no puede contrarrestar los riesgos de la creencia subjetiva con ninguna suerte de prueba de que la comunidad de los investigadores alcanzará la verdad «in the long run». Lo que sí cree poder probar (deducir) en su filosofía es lo siguiente: en primer lugar, que concebimos, siempre ya, la realidad como aquello que conoceríamos (realismo crítico del sentido) como opinión última ideal de la comunidad ilimitada de los investigadores; y en segundo lugar y, como consecuencia de lo anterior, que tiene que haber una posibilidad real de alcanzar la meta del conocimiento, posibilidad que se convierte en necesidad si se dan realmente las condiciones para una investigación suficientemente prolongada y exenta de obstáculos. Pero Peirce se da perfectamente cuenta de los riesgos de su «socialismo lógico»: «No tenemos la más mínima prueba capaz de mostrar que la humanidad entera no vaya a ser aniquilada en algún momento, y que, después de ello y para siempre, vaya a darse en todo el universo una forma cualquiera de inteligencia»[200]. Y es aquí donde se pone de manifiesto el carácter existencial de su infinitismo. La meta misma del proceso de investigación remite a un interés «transcendente de un peso infinitamente mayor al de cualquier otro: La esperanza infinita que todos tenemos (...) es algo tan augusto y transcendental, que todo razonamiento que se refiera a ella es una mera impertinencia frívola. Nuestra situación es la del hombre que se encuentra en una lucha a vida o muerte; de carecer de fuerzas suficientes, le será absolutamente indiferente cómo actúe, de tal modo que el único supuesto sobre el que puede actuar racionalmente es el de la esperanza del éxito»[201].

En los argumentos que acabo de citar, en los que Peirce defiende su «principio esperanza»[202], es posible encontrar el núcleo del pragmatismo existencial que William James presentó en su «The Will to Believe»[203]. La tesis jamesiana de que la creencia en la verdad de ciertas convicciones puede en algunos casos ayudar a hacerlas verdad (y en su exposición de esta idea mediante el ejemplo de un escalador que tiene que determinar –lo que aquí significa decidir– si es capaz de saltar un cortado ante el que se encuentra), puede considerarse consecuente con el principio peirceano de esperanza. Sin embargo, James manifestó una cierta tendencia a enfatizar los aspectos irracionales implícitos en el cientismo peirceano, lo que va en favor del individuo que ve el destino de su alma como algo independiente de la sociedad y su progreso científico, particulamente en materia de creencias religiosas. No hay duda de que James representa en este punto el espíritu de esa modalidad del pragmatismo americano que se orienta a la privacidad.

Peirce mismo renovó sin vacilaciones su apoyo al «socialismo lógico» en 1878[204]. En «Philosophy and the Conduct of Life», primera

parte de sus conferencias sobre los que denominó «Vitally Important Topics», de 1898, se vio sin embargo forzado a admitir con sarcástica resignación –téngase en cuenta que se trataba de una conferencia popular que se había visto en la precisión de impartir– que el hombre se comporta de un modo bastante diferente en los «asuntos vitales» y en la ciencia: «En tales asuntos nos vemos forzados a actuar; y el principio sobre el cual actuamos voluntariamente es la creencia»[205]. Peirce emplea aquí la palabra «creencia» en un sentido expresamente jamesiano, es decir, según sus propias palabras, de un modo que carece de sentido para la ciencia[206]. Con anterioridad, empero, en el primero de sus artículos sobre el pragmatismo de 1877-78, Peirce había empleado el concepto de tal modo que el «método de la ciencia» tendría, en última instancia, que aparecer como único método para «fijar las creencias» de un modo aceptable también en la praxis. Vamos a examinar ahora cómo llegó Peirce a tal concepción.

IV

El segundo periodo: El surgimiento del pragmatismo de la crítica del sentido (1871-1878)

1. De la recensión de Berkeley (1871) al nacimiento del pragmatismo en el «Metaphysical Club» (1871/72)

A estas alturas de la exposición debe haber quedado claro que el origen de la nueva propuesta de la filosofía peirceana no ha de buscarse en los ensayos de 1877/78, posteriormente popularizados por W. James como actas de nacimiento del pragmatismo. Más aún, tal y como hemos señalado repetidas veces, el planteamiento mismo del pragmatismo se encuentra ya implícitamente contenido tanto en la «teoría de la realidad» como en la nueva «teoría del conocimiento» – en la interrelación de «hipótesis» («abducción»), «deducción» (de las consecuencias de la hipótesis) e «inducción» (comprobación de la universalidad de tales consecuencias en los datos sensoriales). De hecho, antes de que se iniciaran las discusiones del «Metaphysical Club» (del invierno de 1871 hasta el invierno de 1872)[207], Peirce ya había formulado claramente en varias ocasiones la esencia de lo que más tarde denominaría la «máxima pragmática»: así, por ejemplo, en un pasaje del tercer tratado de 1868[208], y de forma absolutamente inconfundible en la recensión de Berkeley de 1871.

En esta larga recensión, Peirce ajusta las cuentas a la tradición británica, ofrece la más completa exposición de su realismo crítico del sentido (realismo de los universales) e introduce la máxima pragmática como una alternativa al principio de verificación de Berkeley y Mill en tanto que criterio para la formación de enunciados con sentido. Lo que Peirce tiene que objetar a este criterio de sentido es lo siguiente: no es la lógica de la construcción de hipótesis, sino la capacidad psicológicamente relevante, de formar una representación (sensorial) del objeto lo que aquí se eleva a criterio de posibilidad de existencia de entidades

(como, por ejemplo, la materia). Según Peirce, tal principio de verificación impide la construcción de teorías más complejas tanto en la matemática como en las ciencias naturales[209]. Para mostrar ahora cómo los conceptos generales (también llamados por Berkeley «abstractos») admiten también su comprobación por referencia a la experiencia posible, Peirce propone una modificación de la crítica de Berkeley (asimismo sostenida por Hume, Comte y Mill) de los signos lingüísticos sin sentido:

> «Una regla más adecuada para evitar las traiciones del lenguaje es la siguiente: ¿cumplen las cosas [léase las entidades señaladas por el lenguaje] la misma función desde el punto de vista práctico? Llamémoslas entonces con la misma palabra. ¿No cumplen la misma función? Entonces distingámoslas.»

A continuación Peirce aplica este nuevo punto de vista (pragmático) al concepto de la «idea general», criticado por el empirismo:

> «Si he aprendido una fórmula del lenguaje coloquial que, cada vez que me encuentro en un caso particular, activa de alguna manera mi memoria permitiéndome actuar como si tuviese una idea general, ¿qué utilidad puede reportarnos el distinguir entre una expresión del lenguaje coloquial, una fórmula y una idea?[210]»

Se introduce aquí un nuevo criterio para el sentido de una idea general, en el que dicho sentido ya no depende de la posibilidad de formar una idea (en el sentido del sensualismo), sino más bien de la posible regulación del comportamiento «en cada caso particular». Si cabe esperar una tal regulación, entonces incluso una expresión del lenguaje coloquial puede mostrarse como símbolo con sentido de una idea general (cuya posibilidad negaba el empirismo radical).

En el texto anterior Peirce muestra que el sentido de una «capacidad», que nosotros atribuímos a las cosas, descansa en la regularidad de los sucesos futuros esperados[211], y algunos párrafos más adelante defiende la tesis de Duns Escoto según la cual el concepto general en tanto que *species intelligibilis* no ha de existir *actualiter* en la conciencia, sino únicamente *habitualiter*[212]. Ya en 1868 había interpretado los «habits» de la psicología asociacionista de Hume como resultados de inferencias inductivas[213]. Parecía aquí evidente combinar la regularidad esperada en el comportamiento de las cosas y la regulación habitual del comportamiento humano por medio del concepto que el hombre obtiene de una cosa, en una única doctrina sobre la posible clarificación de los conceptos. De esta forma, la esencia de las cosas podría

explicarse por la estructura condicional de ciertas precondiciones de comportamiento y –bajo este presupuesto– por las experiencias que cabría esperar que se sucediesen con regularidad. De hecho, Peirce llegó a esta solución inmediatamente después de concluir la recensión sobre Berkeley y la presentó en 1871 ante el «Metaphysical Club», presumiblemente fundado por él mismo aquel año, bajo el título (tomado de Kant) de «Pragmatismo»[214]. En este pragmatismo de 1871/72 se introdujeron, sin embargo, algunos cambios, derivados de las sugerencias aportadas por los miembros del «Metaphysical Club», que condujeron finalmente a una reformulación de la «theory of cognition» de 1868 en una nueva «theory of inquiry». Veamos brevemente algunas de aquellas sugerencias.

En una retrospectiva del año 1906 (o, según opiniones más recientes, de 1907/08)[215] Peirce calificaba al filósofo Chauncey Wright, fallecido en 1875 y «muy famoso en aquel tiempo», de «boxing master» del club. Peirce había mantenido una larga relación intelectual con Wright (al menos desde la aparición del *Examination of Sir William Hamilton's Philosophy* de John Stuart Mill en 1865). En una recensión de 1865 sobre aquel polémico e influyente libro de Mill, Wright ofrecía su propio análisis de «belief» y «doubt», «knowledge» e «ignorance», «in terms of motives to action». De aquel análisis opina Max Fisch que «se acercaba más a los ensayos pragmatistas de Peirce de 1877/78 que cualquiera otro de los escritos de Peirce hasta la fecha»[216]. El propósito particular de Wright consistía en desarrollar el «method of science» en toda su capacidad de rendimiento, y esto significaba para él, al mismo tiempo, su independencia respecto de las cuestiones especulativas de la metafísica[217]. El describía el método de la ciencia en los siguientes términos:

> «El método objetivo consiste en la verificación por medio de tests de experiencias sensibles; es decir, es una deducción de las consecuencias de una teoría, de las que podemos tener experiencias sensibles si son verdaderas. El método subjetivo, por otra parte, apela a criterios de evidencia interna, a la razón y a datos de la autoconciencia ... Aun cuando de hecho se admiten en las investigaciones científicas elementos ideales o trascendentales, no siendo siquiera susceptibles de una simple verificación, dichos elementos deben resultar plausibles a los sentidos, bien produciendo consecuencias que podemos verificar sensorialmente, bien produciendo consecuencias en conjunción con ideas que son verificables por sí mismas»[218].

Wright se revela aquí como un avanzado precursor del moderno neopositivismo; y su distinción entre evidencia objetiva y subjetiva probablemente influyó bastante en la crítica de Peirce a Descartes de 1869.

Si el antiguo positivismo se centraba en la derivación genética de las ideas a partir de la experiencia sensorial, Wright puso el acento en la preocupación moderna –a veces francamente instrumentalista– sobre lo que podemos hacer realmente con las ideas:

> «Nada justifica el desarrollo de principios abstractos en la ciencia, salvo su utilidad a la hora de ampliar nuestro conocimiento concreto de la naturaleza. Las ideas sobre las que se funda la mecánica matemática y el cálculo, las ideas morfológicas de la Historia Natural y las teorías de la químicas son de este tipo de ideas fructíferas que «buscan» la verdad y no son un mero resumen de ella»[219].

Aquí se ve una tendencia que parte de Wright y conduce, a través de Peirce y James, directamente a Dewey.

Muy moderna resulta también la tesis de Wright sobre la crítica de la metafísica en su concepto de «closed questions», que no sólo encontraría su eco en Peirce, sino también en Wittgenstein, Carnap y Popper. Wright define este concepto como sigue:

> «Una cuestión está cerrada cuando tenemos un conocimiento que impide la posibilidad de una evidencia de su contrario, o también cuando nuestra ignorancia va más allá de los límites de una posible ilustración sobre dicha cuestión. Un conocimiento ontológico de lo sobrenatural, o incluso de lo natural –esto es, un conocimiento de algo que existe por sí mismo e independientemente de sus efectos sobre nosotros– es, de acuerdo con la filosofía experimental, una cuestión cerrada»[220].

Ch. Wright combinaba su versión del positivismo con ideas evolucionistas que tomaba directamente de Darwin –y no de Spencer, a quien tenía por un medio metafísico ajeno a la investigación. En su ensayo «The Evolution of Self-Conciousness» intentaba trazar una línea continua entre el instinto animal y la inteligencia humana, y explicar los conceptos humanos –y las diferentes épocas o métodos del pensamiento– «in terms of adaptive behavior».

Para llevar a cabo este proyecto, Wright pudo encontrar un buen apoyo en la teoría de la «Belief-Doubt» del filósofo escocés Alexander Bain (1818-1903), que era conocido también entre los miembros del «Metaphysical Club»[221] y cuya obra –según el testimonio posterior de Peirce[222]– fue divulgada sobre todo por el jurista Nicholas St. John Green, a quien Peirce designaría por ello el «abuelo del pragmatismo»[223]. Bain presentó por primera vez su teoría de la «Belief-Doubt» en su libro *The Emotions and the Will* (1859). Se encuentra aquí aquella famosa fór-

mula que tanta importancia tendría, según Peirce, para el pragmatismo: «la creencia se remite fundamentalmente a la acción, esto es, a la decisión de la voluntad ... Estar preparado para actuar en función de lo que afirmamos es, como en todo el mundo se admite, el único, el genuino, el inconfundible criterio de la creencia...»[224].

De hecho, Bain se acercó todavía más a la versión específicamente peirceana (condicional) del pragmatismo, como puede constatarse en la siguiente formulación: «La creencia es la actitud o disposición en que consiste estar preparado para actuar cuando se presenta la oportunidad»[225].

Esta proximidad resulta también evidente en el siguiente ejemplo: nuestra creencia en un reportaje sobre Africa se explicita en la afirmación de que «... si fuésemos a Africa *haríamos* ciertas cosas como consecuencia de la información recibida»[226]. Como el «habit» peirceano, también la «belief» de Bain se revela como una disposición de comportamiento a partir de la «inducción», que en Bain ciertamente, como en Hume, conduce a un proceso de asociaciones, que puede encontrarse también en los animales: «... una creencia es una disposición primitiva a seguir una secuencia, que previamente ya ha sido experimentada, y a esperar el resultado acostumbrado»[227].

Bain describe la «duda» por oposición a «creencia» y caracteriza estos estados mentales opuestos como sigue: la creencia «es el nombre para una configuración anímica serena, satisfecha y feliz», mientras que la duda, por el contrario, es un estado mental «de incomodidad en la mayoría de los casos, y a veces la más profunda aflicción humana»[228]. Consiguientemente, el ser humano está inclinado por naturaleza a escapar de la duda y alcanzar el estado de la creencia, que es su estado natural. Tenemos una confianza primitiva en la continuidad de las relaciones actualmente existentes, así como en la continuada efectividad de nuestra forma de comportarnos. Pero la experiencia nos traiciona y surge entonces la duda, que durará hasta que aparezca una nueva creencia, esto es, una nueva y segura disposición comportamental que pueda hacer frente a la situación.

Puede afirmarse que en el primero de sus artículos sobre el pragmatismo, «The Fixation of Belief», Peirce asumió casi en su totalidad esta teoría de la *Belief-Doubt*, mientras que en el segundo artículo, «How to Make Our Ideas Clear», pretendió combinar en cierto modo el principio de verificación de Wright y la interpretación de la creencia de Bain como una disposición comportamental condicional. Y si consideramos ahora la síntesis de ambas concepciones sobre el trasfondo de la teoría de la evolución, tenemos entonces prácticamente reunidos todos los elementos del pragmatismo popular, tal como lo definiera

más tarde James –y en ningún modo, sin embargo, el pragmatismo de Peirce, quien preferiría distinguir su concepción con el término «pragmaticismo»–. Quien esté interesado en la obra de Peirce deberá tomar en serio su intención última, anteriormente descrita, de elaborar una síntesis entre las propuestas sin duda significativas de la nueva filosofía británica y las concepciones que desarrolló entre 1867 y 1871 bajo la inspiración de Kant y Duns Escoto (así como también de Th. Reid, Hamilton y Whewell[229]). Peirce jamás quiso presentar el pragmatismo como una filosofía autosuficiente; para él, el pragmatismo era un principio metodológico en el marco de su «logic of science» o «theory of inquiry», una herramienta con la que siempre había trabajado desde 1865[230]. En la «Lógica de 1873», que se ha conservado y que fue publicada en 1958 en el séptimo volumen de los «Collected Papers»[231], se trazan las líneas de esta gran síntesis entre la filosofía anterior a Peirce y el principio metodológico del pragmatismo. Estos esbozos preliminares revelan una coherencia arquitectónica que apenas puede apreciarse en aquella popular serie de artículos publicada en 1877/88. Lo que más se echa en falta en los artículos de 1877/88 es la doctrina de las categorías y el marco semiótico, que desde el principio tuvieron para Peirce la importante misión de suministrar al pragmatismo una teoría del significado[232]. Hasta el año 1903, o quizá mejor 1906, Peirce no repetiría el intento de integrar el pragmatismo en su sistema semiótico general, intento que por cierto no se publicó[233]. En varios pasajes –como en el famoso ejemplo de los diamantes[234]– los manuscritos de 1873 ofrecen análisis más profundos de la problemática de la «máxima pragmática» que los que se encuentran en el famoso artículo de 1878, tal como veremos más adelante. Consideremos primero la nueva concepción del proceso del conocimiento, gran parte de cuyo mérito debe imputarse sin duda a los estímulos del «Metaphysical Club».

2. *La nueva «Teoría de la Investigación» (1872/73 y 1877/88)*

Si observamos los artículos del año 1868 como un todo, se tiene la impresión de que el momento empírico de nuestro choque con la experiencia o, por decirlo de otro modo, la verificación de las proposiciones, aún no ha encontrado su verdadero lugar en la teoría del conocimiento de Peirce. Lo que, en la terminología de las categorías peirceanas, podría expresarse también de este modo: la «Primeridad» (lo cualitativamente dado en el mundo) y la «Segundidad» (la confrontación con los «brute facts») pasan a un segundo término frente a la cuidada elaboración de la «Terceridad» («thought», «reasoning», «repre-

sentation»), por ejemplo, en la función de la inferencia en el proceso infinito de la interpretación sígnica. En la teoría del conocimiento de 1868, el concepto de verdad aparece como el propio de una teoría racionalista de la coherencia. Al menos no queda claramente explícito cómo la consistencia de una hipótesis, que se supone debe reducir los datos sensoriales a la unidad de una opinión, puede comprobarse no sólo por referencia a sus premisas, sino también por la contrastación con los datos sensoriales mismos. Aquí aparece un segundo rasgo característico de la teoría del conocimiento de 1868: el conocimiento, concebido esencialmente como el proceso supraindividual de la inferencia, está vinculado a los signos y a una comunidad de comunicación; Peirce también se siente inclinado a pensar que el conocimiento, a pesar de su mediación infinita en tanto que proceso inferencial, tiene su origen temporal en la afectación de los sentidos: pero el conocimiento no parece tener propiamente una función en la vida. En las situaciones concretas a las que los hombres tienen que hacer frente aquí y ahora (o frente a los objetivos que tienen que alcanzar para mantenerse vivos), el conocimiento no parece que tenga nada que hacer. En cuanto proceso que se extiende hacia adelante y hacia atrás infinitamente, el conocimiento parece tener en la vida únicamente su materia sígnica, a través de la cual se orienta hacia su verdadero objetivo: obtener una «ultimate opinion», en la que lo real alcanza su más adecuada representación.

Aquí la teoría de la *Belief-Doubt* (divulgada entre los miembros del «Metaphysical Club» por Green), con todo su trasfondo biológico, tuvo que darle a un Peirce ya orientado hacia la lógica, un impulso decisivo para la refundación de su teoría del conocimiento. Esta teoría era capaz de integrar el conocimiento, desde sus formas más primitivas hasta el proceso de investigación científica, en el contexto de la vida. La «duda», como turbación del sentimiento de seguridad en el comportamiento, y la «creencia», como restablecimiento de esa seguridad: ambos conceptos constituían un *terminus post quem* y un *terminus ante quem* del proceso del conocimiento en el tiempo: en cierto modo, definían en cada caso una unidad funcional finita en el proceso infinito del conocimiento. Efectivamente, con ello surgía a la vez el nuevo problema de la relación entre la función vital del conocimiento, en tanto que limitado por dudas concretas y sus respectivas nuevas creencias, y la función infinita del conocimiento, tal como queda definido por el principio regulativo de la «ultimate opinion» –más aún, tal como resulta determinado por la cognosci*bilidad* de lo real. Pero hemos de reconocer también que, a pesar de que Peirce no resolvió entonces satisfactoriamente la tensión problemática que se deriva de esa relación, dejó la cuestión siempre abierta hasta que más tarde (en el *critical com-*

monsensism) estuvo en condiciones de poder establecer una mediación entre los dos polos. Aquí reside una de las diferencias fundamentales entre su filosofía y todas las demás variedades del pragmatismo, que comienzan siempre por sacrificar los principios ideales regulativos en favor de la función vital del conocimiento.

De la tensión entre la inacabable tarea de la búsqueda de la verdad y la función finita del conocimiento en la vida (en la formación de creencias firmes), surge claramente para Peirce un nuevo punto de vista sobre el problema del método del conocimiento: en el postulado de la «ultimate opinion», en tanto que representación de lo real, se presupone naturalmente que sólo puede haber *un* método de investigación normativamente justificado y «predestinado» a alcanzar ese objetivo ideal. Este presupuesto aparece explícitamente en todos los escritos de Peirce del primer periodo. Sin embargo, si se considera la «fijación de una creencia» desde el punto de vista de aquella función vital que persigue estabilizar el comportamiento humano, se abre entonces el campo de la enorme diversidad de métodos que ayudan al hombre a alcanzar este objetivo «pragmático» y que, de hecho, le han permitido alcanzarlo en el curso de la historia. De esta consideración se deriva todavía otra pregunta: ¿existe realmente, entre estos muchos métodos, sólo uno capaz de hacer verdaderamente justicia tanto a la función vital finita del conocimiento como a la tarea infinita de la búsqueda de la verdad? O, más aún: ¿existe realmente una tendencia en la historia que, partiendo de la función vital del conocimiento, esto es, de la estabilización de la creencia como disposición comportamental, converja finalmente en la tarea de la búsqueda de la verdad?

Estas preguntas configuran el horizonte temático en el que habría de desarrollarse la nueva «teoría de la investigación» en 1872/73 y que Peirce publicaría por primera vez en el ensayo «The Fixation of Belief» (1877).

a) «The Fixation of Belief» (1877)

Este artículo de las series del *Popular Science Monthly*, muy sintomático del giro pragmático que se había operado en la «teoría de la investigación», fue calificado con cierta justicia por Murray Murphey como «uno de los ensayos más curiosos y menos satisfactorios de los escritos por Peirce»[235]. Pero con la misma justicia cabe situar este ensayo entre las obras peirceanas más interesantes y fructíferas para la historia de la filosofía. Ambas valoraciones encuentran su razón última en la tensión, anteriormente señalada, entre dos motivos opuestos que se ven

por fin confrontados en este ensayo. Esta cuestión conducirá directamente a la discusión sobre el problema de la verdad, posteriormente planteada por W. James. En la primera parte del ensayo, a saber, allí donde Peirce define el objetivo de la investigación [«inquiry»] en conexión con la teoría de la *Belief-Doubt* de Bain, escribe: «Con la duda, consiguientemente, comienza el esfuerzo [por lograr una nueva certeza], que cesa cuando termina la duda. De ahí que el único objetivo de la investigación sea el establecimiento de una opinión». Y añade Peirce: «tan pronto como alcanzamos una creencia firme, quedamos completamente satisfechos, con independencia de que sea verdadera o falsa... Lo más que puede afirmarse es que buscamos una creencia que *tendremos por* verdadera. Pero como consideramos verdaderas todas y cada una de nuestras creencias, es una mera tautología afirmar esto»[236].

Este pasaje parece acercarnos a aquella teoría de la verdad, defendida más tarde por W. James y J. Dewey, según la cual lo verdadero debe ser idéntico con aquello que nos satisface, esto es, con aquello que en cada situación concreta nos ayuda, nos resulta fructífero, ajusta los medios a nuestros fines, etc. Pero casi al final del texto, cuando Peirce introduce el «método de la ciencia» objetivo como el método definitivamente normativo de la investigación, escribe:

> «...el método debería ser tal que la última conclusión de cada ser humano sea la misma».

(En la revisión del texto de 1903 se precisará: «O sería la misma si la investigación se prolongase lo suficiente»). Y Peirce continúa:

> «Tal es el método de la ciencia. Su hipótesis fundamental, expresada en un lenguaje más coloquial, es ésta: existen cosas reales, cuyas características son completamente independientes de nuestras opiniones sobre ellas; estas realidades afectan nuestros sentidos según determinadas leyes y, aunque nuestras sensaciones son tan distintas como lo son nuestras relaciones con los objetos, no obstante, tomando en cuenta las leyes de la percepción, podemos cerciorarnos mediante razonamiento de cómo son verdadera y realmente las cosas; y cualquier ser humano, si tiene la suficiente experiencia y reflexiona lo bastante sobre ello, llegará a la única conclusión verdadera»[237].

Esta definición de la verdad se corresponde exactamente, en la crítica del sentido, con la definición de la realidad de 1868 y 1871; y como tal correspondencia, vuelve a repetirse explícitamente en el siguiente ensayo, «How to Make Our Ideas Clear» (1878), en donde se deducirá, como definición, a partir de la «máxima pragmática»[238].

Frente a la definición tradicional de lo real como lo absolutamente independiente de nuestras opiniones actuales, esta definición se presentaba ya en 1871 como su equivalente en el contexto de la crítica del sentido y como su complemento positivo[239]; en 1878 quedaría definitivamente caracterizada como la «superación» pragmatista de la definición abstracta de lo real[240]. Obviamente, esto apenas tiene nada que ver con lo que, a partir de James, se ha venido en llamar habitualmente la «definición pragmática de la verdad», por cuanto que ésta, dado su carácter ideal normativo, queda por principio al margen de cualquier «reducción» a opiniones reales o incluso a consecuencias prácticas. Esta definición no sólo se encuentra en perfecta armonía con la intención absolutista del concepto tradicional de verdad como correspondencia, sino que revela incluso la pretensión metodológica de aquella idea de la verdad que querría eliminar a priori todo relativismo en las experiencias sensoriales particulares y, consiguientemente, en las verificaciones concretas. La definición peirceana, por el contrario, satisface esta función regulativa por medio del principio de convergencia inmanente a ella, que opone a cualquier relatividad concebible en la experiencia la fuerza del pensamiento inferencial «in the long run»[241]. Ahora bien, ¿cómo puede concordar esta definición normativa de la verdad, propia de un optimismo racionalista, con la tesis, derivada de la teoría de la *Belief-Doubt*, de que los hombres no buscan en absoluto una opinión verdadera, sino sólo aquella que les ayuda a superar sus dudas y, consiguientemente, les permite estabilizar su comportamiento?

La primera clave para responder a esta pregunta es el principio del falibilismo, al que ya hemos hecho mención en numerosas ocasiones. Peirce está convencido de que las opiniones que los seres humanos pueden elaborar aquí y ahora (incluso en la ciencia), nunca pueden identificarse con la verdad en el sentido de la «final opinion». De ahí su afirmación de que los hombres quedan satisfechos con cualquier opinión establecida, «con independencia [en el sentido de la definición normativa] de que sea verdadera o falsa». Pero esta respuesta no basta para clarificar completamete aquella tesis específica y sin duda aparentemente extraña, del pasaje citado en la primera parte del ensayo. Puesto que Peirce no dice que el ser humano obtiene únicamente creencias firmes y no la verdad; lo que afirma es que el ser humano busca sólamente una creencia firme que le satisfaga, y que «el único objetivo de la investigación es el establecimiento de una opinión». Parece esconderse aquí una contradicción evidente entre el comienzo y el final del ensayo.

Estas afirmaciones aparentemente extrañas pueden interpretarse, a mi juicio, desde dos perspectivas distintas: ante todo, puede conjeturarse que Peirce simplemente confundió el resultado de su propia y

desinteresada descripción y evaluación del comportamiento humano con las intenciones genuinas de los seres humanos; o, dicho de otro modo, que olvidó confiar en la capacidad de los hombres para reconocer la diferencia –por él mismo establecida– entre lo que de hecho se puede alcanzar (una creencia firme) y lo que sería la verdad absoluta (la convicción última ideal de cualquier investigador). Este olvido sistemático de la capacidad crítica del ser humano parece ser característico de todos los «desenmascaramientos» naturalistas de la actividad intelectual (i.e., regida por ideales) del ser humano[242]. No cabe ninguna duda de que Peirce sucumbió en 1877 a una sutil variedad de esta falacia naturalista[243]. Donde mejor puede estudiarse la naturaleza de su error es precisamente en su crítica a Descartes, que Peirce creyó poder derivar inmediatamente de su definición del objetivo de la investigación.

Ya en el segundo de sus ensayos de 1868, Peirce había argumentado en contra de la duda metódica de Descartes en los siguientes términos[244]: en la investigación científica no se puede partir nunca de una «duda total y absoluta» o de un «escepticismo radical». Este «formalismo» es «una mera ilusión» y jamás puede conducir a una verdadera ampliación del conocimiento. Cuando comenzamos a estudiar un problema, hemos de «empezar con todos los prejuicios» que de hecho tenemos y esperar esa «duda real» que surgirá en el curso de la investigación y que nos conducirá a ulteriores análisis concretos. A la vista de este proceso de investigación que procede a partir de dudas reales y creencias sustantivas, la duda cartesiana es «un acto preliminar tan inútil como querer ir a Constantinopla y dirigirse primero al Polo Norte para bajar desde allí a lo largo de un meridiano». Peirce retoma este argumento en el ensayo de 1877 e intenta fundamentarlo en el principio de que nadie puede dudar de una creencia firme, previamente establecida, en aras de la verdad absoluta[245]. Una vez que se han aplicado todos los criterios de experiencia disponibles a un problema concreto, la creencia que consiguientemente haya quedado establecida –sea verdadera o falsa– resultará en la práctica indubitable, y cualquier duda meramente metódica o formal no podrá hacer nada en contra de esa creencia.

No es preciso encarecer la enorme influencia que esta crítica a Descartes ha tenido en la época de la filosofía existencial y del pensamiento histórico-hermenéutico[246]. La duda metódica de Descartes no puede ni sustituir de hecho a la duda real y motivada, ni generar a partir de ella ningún motivo de duda concreto y sustantivo; como tampoco puede el llamado criterio de evidencia subjetivo (reflexivo) –que Peirce también critica[247]– apoyar nuestras creencias concretas más allá del criterio de evidencia objetivo. En esta argumentación, Peirce vuelve a olvidar que él mismo –en tanto que falibilista– está en condiciones de poder man-

tener una fuerte reserva crítica respecto incluso de las creencias más comprobadas y más indubitables en la práctica. ¿Tendría algo que ver esta reserva formal –que, según nos asegura Peirce en repetidas ocasiones, es lo que constituye el espíritu mismo de la creencia– con la duda metódica y formal de Descartes? En efecto, Peirce simplemente olvida aquí la diferencia entre los niveles de reflexión científico y filosófico: profundamente comprometido con el análisis de las condiciones del proceso concreto de investigación, no reflexiona sobre las condiciones de posibilidad del propio análisis científico[248]. Deberíamos considerar entonces si la duda metódica y radical de Descartes, aun cuando no fuera capaz por sí misma de inspirar o motivar ninguna investigación concreta, no ha generado de hecho una nueva disposición general de la humanidad hacia el más elevado nivel de reflexión; ese nivel de reflexión que ha permitido no sólo poner en cuestión cualquier tipo de dogma, sino desarrollar también proyectos de investigación que no podían detenerse en comprobaciones particulares; ese nivel de reflexión, en fin, que abrió las puertas precisamente a esa comunidad de experimentación con la que soñaban Peirce y Dewey. De hecho, el propio Peirce identificó este problema en su concepción posterior del «critical commonsensism», e intentó reconciliar la posibilidad de una reserva formal sobre cualquier creencia con la indubitabilidad práctica de la creencias que han sido suficientemente comprobadas[249].

El motivo justificado de la crítica de Peirce a la duda formal reside en su rechazo de la pretensión cartesiana de alcanzar, mediante esta duda, un *fundamentum inconcussum* a partir del cual sería posible deducir a priori cualquier creencia empírica concreta –o incluso todas ellas–. Teniendo esto en cuenta, es fácil ver ahora, bajo otra luz, la peculiar tesis peirceana de que el objetivo de la investigación no es la verdad (absoluta), sino (únicamente) el establecimiento de una creencia: para el teórico falibilista de la ciencia, que sabe distinguir entre el objetivo ideal de la investigación y las creencias a las que de hecho podemos aspirar y que son siempre provisionales, el problema que ha de plantearse es, por un lado, qué objetivo alcanzable en la práctica puede entonces fijarse aquí y ahora el investigador y, por otro, qué criterios pueden ser los adecuados para dictaminar si en la solución de un problema se ha alcanzado o no realmente el objetivo de la investigación. En esta coyuntura, Peirce desea obviamente llegar a una definición del objetivo de la investigación que, ante todo, sea neutral respecto de la diferenciación histórica de los métodos, pero que, al mismo tiempo, abra un campo de juego lo suficientemente amplio como para permitir comprender esta diferenciación. Esta definición, antropológicamente neutral, la encuentra en el pasaje que hemos citado, según el cual los seres humanos buscan de

hecho el establecimiento de creencias firmes y satisfactorias. Peirce ofrece incluso una definición más precisa de los criterios de configuración de las creencias que todo ser humano persigue, una definición que es neutral, en el sentido arriba indicado, respecto de todos los métodos posibles de «fijación de creencias» y que, al mismo tiempo, hace visible el motivo real de una diferenciación de métodos. Dice así:

> «Ciertamente, lo mejor para nosotros es que nuestras creencias sean tales que puedan guiar fielmente nuestras acciones para poder satisfacer así nuestros deseos; y esta reflexión nos hará rechazar toda creencia que no parezca estar constituida para garantizar ese resultado»[250].

Con esta formulación Peirce no está introduciendo una teoría de la verdad en el sentido del pragmatismo popular, sino simplemente nombrando el criterio mediante el cual el ser humano –mucho antes de estar en posesión de un concepto filosófico de la verdad– establece y debe establecer sus creencias. Pero este criterio pragmático, según el cual nuestra conducta se dirige hacia la satisfacción de nuestras intenciones de comportamiento, sigue siendo adecuado y oportuno cuando se quiere formular una definición filosófica de la verdad, normativamente válida, que no se quede en la mera abstracción, sino que pueda servir de principio regulativo para la evaluación de las creencias. Así lo entiende Peirce en su definición de la verdad en el sentido de máxima pragmática, tal como lo expresó en una nota de 1903 añadida al texto que venimos comentando[251]:

> «... la verdad no es ni más ni menos que aquel carácter de una proposición [*proposition*] que consiste en que la creencia en dicha proposición nos conduciría, con la suficiente experiencia y reflexión, a un comportamiento tal que tendría que satisfacer los deseos que entonces tuviésemos. Decir que la verdad significa algo más que esto es decir que no tiene significado en absoluto».

Esta definición no supone de ningún modo una reducción de la verdad a la utilidad subjetiva y arbitraria del ser humano. En primer lugar, Peirce limita la utilidad de una creencia verdadera justamente a las consecuencias prácticas que están implicadas en la creencia en cuestión, si es verdadera. (Por ejemplo, la creencia de que soy inmune a las heridas no resulta verdadera por el hecho de que, creyendo en mi inmunidad, lleve a cabo valerosas hazañas –ésta sería una perspectiva más propia de W. James–, sino porque de hecho no pueden herirme en la batalla –lo que se corresponde con el criterio operativo de una verificación científica, que Peirce llegó finalmente a concebir–. Este es preci-

samente el criterio que debió guiar el comportamiento experimental del hombre desde tiempo inmemorial y que Scheler denominó «el saber del trabajo» [*«Arbeitswissen»*]). En segundo lugar, la definición peirceana de la verdad tampoco implica una «reducción» de la verdad a los criterios operativos objetivos de la verificación de una creencia. Esta sería también una perspectiva más propia de James. Por el contrario, en la formulación de la definición de Peirce no es gratuita la complejidad gramatical de los llamados condicionales contrafácticos[252]: la verdad de una proposición no tiene que probarse en determinadas comprobaciones prácticas, ni tampoco puede en principio probarse exhaustivamente en tales comprobaciones fácticas; pero, *si* se cumpliesen ciertas condiciones, proba*ría* su verdad en una continuada *tendencia* a la satisfacción de nuestros deseos lógicamente justificados. Una definición pragmática de la verdad, según Peirce, debe satisfacer al menos lo siguiente: debe explicar el sentido posible del predicado «verdadero» de tal modo que nos proporcione los criterios que nos permitan reconocer en la práctica si una proposición es –probablemente– verdadera[252a]. Al formular en el ensayo de 1877 –o más bien en la revisión de 1903– una definición de la verdad en la práctica tan útil, nos está ofreciendo el complemento pragmático de su definición (crítica del sentido) de la realidad y de la verdad en términos de la «ultimate opinion». Con ello, no sólo muestra lo que sería en última instancia –*idealiter*– la verdad, sino también cómo puede el ser humano reconocer aquí y ahora si se encuentra –metodológicamente– en el camino adecuado para alcanzar aquella verdad absoluta.

No obstante, como ya hemos señalado, Peirce entiende la definición del objetivo de la investigación (tomando aquí la investigación en su más amplio sentido antropológico), iniciada a partir de la duda real, como una definición capaz no sólo de hacernos comprensible el desarrollo final del método científico-experimental de investigación, sino también incluso los intentos precientíficos (insatisfactorios a largo plazo) de «fijación de la creencia». Estos intentos, según Peirce, deben al menos *parecer* estar constituidos de tal modo que «nos permitiesen confiar en nuestras acciones para satisfacer nuestros deseos». Esta reflexión le ofrece a Peirce la posibilidad de deducir tipológicamente, a partir de una misma raíz antropológica, los diferentes métodos, científicos y no científicos, de «fijación de una creencia» y, consiguientemente, hacer comprensible el desarrollo histórico desde los métodos precientíficos a los científicos.

No podemos abordar aquí la deducción y caracterización de cada uno de los cuatros métodos de «fijación de la creencia», pero sí queremos señalar el movimiento dialéctico que determina la sucesión de los

cuatro métodos. El «método de la tenacidad», de acuerdo con el cual el individuo se adhiere a una opinión que ha sido previamente establecida y permanece fiel a ella contra toda influencia exterior, es, en cierto modo, el más evidente y sencillo. Funciona bastante bien en aquellas áreas íntimas de la construcción de creencias últimas en las que difícilmente puede aplicarse una verificación o falsación exteriores[253]. No obstante, este método resulta insostenible en la práctica porque aisla a los seres humanos, lo que es incompatible con las condiciones sociales de su existencia: «El impulso social va contra ello... Salvo que queramos convertirnos en ermitaños, nos influenciamos necesariamente los unos a los otros en la construcción de opiniones; de manera que el problema es cómo fijar una creencia, no sólo para el individuo, sino para toda la comunidad»[254].

El método que surge a continuación –para Peirce tanto desde una perspectiva histórica como sistemática– es aquel que transfiere la fuerza de la tenacidad y su resistencia frente a las influencias perturbadoras al Estado en tanto que «gran sujeto general». Se trata del «método de la autoridad» que, por lo que respecta al menos a las concepciones más fundamentales sobre el mundo, fuerza un *consensus catholicus* a través de instituciones como el «magisterio», la «Inquisición», la «censura», etc. y que, a través de una adaptación progresiva a todas las experiencias cotidianas periféricas del ser humano[255], consigue mantener el orden efectivamente establecido. Peirce no oculta su respeto por las inmensas conquistas históricas de este método, que ya en 1868/71 veía paradigmáticamente representadas en la época de la escolástica y de las grandes catedrales. Lo que más le impresionaba era la idea directriz del *consensus catholicus* como tal[256]. Sin embargo, para Peirce el «método de la autoridad» fracasa «in the long run» por dos factores exteriores que sirvieron para generar argumentos internos contra él. El primero de estos argumentos es que «ninguna institución puede pretender regular todas las opiniones»[257]. Esta circunstancia no basta por sí misma para introducir limitaciones en las funciones del «método de la autoridad», pero tan pronto como la semilla de la duda se haya introducido en la conciencia de la pequeña élite intelectual[258], comenzará a ponerse en cuestión la verdad de las opiniones autorizadas, hasta entonces tenidas por evidentes. Esa élite llegará entonces a intuir que «no hay razón alguna para tener en mayor estima las opiniones propias que las de otras naciones o las de otros siglos»[259]. Más aún, «llegarán a darse cuenta de que una duda como ésta deberán aplicarla a todas las creencias que hayan sido establecidas arbitrariamente, bien por los individuos mismos, bien por aquellos que crean y controlan la opinión pública»[260]. Con ello, sin embargo, aparece una nueva exigencia metodológica para

el «establecimiento de una opinión». Esta ya no será únicamente una técnica de estabilización del comportamiento, sino que habrá de aportar un criterio que permita también «decidir qué proposiciones son aquellas en las que debemos creer»[261]. De ahí surgirá el método de la discusión dialéctica, ese método del conocimiento propio de la filosofía especulativa que se remite sistemáticamente a la razón como medida de todas las cosas.

Tras este último giro de la argumentación peirceana, cabría esperar que este nuevo método de discusión racional debiese conducirnos, tras el *consensus* dogmático alcanzado ya por el método de la autoridad, a un nuevo *consensus catholicus* que verdaderamente vincularía ahora a todos los hombres. De hecho, en la «Lógica de 1873» Peirce había calificado este tercer método como el de la «opinión pública»[262]. En su argumentación de 1877 se demuestra, sin embargo, que el método de la razón especulativa nos conduce de nuevo al aislamiento característico del primer método, si bien esta vez se trata del aislamiento de los pensadores y de sus sistemas filosóficos. La razón de ello, según Peirce, reside en el hecho de que la presuposición última del método especulativo es la aceptación de un principio único, a partir del cual todo conocimiento válido puede ser deducido a priori. Pero, si lo consideramos más detenidamente, veremos que tras este principio último subyace un criterio de preferencia estética: ha de resultar agradable a la razón [»agreeable to reason»][263]. Y es precisamente este presupuesto, en última instancia incontrolable, el que hace fracasar el «método a priori»[264] en el establecimiento de una opinión[265].

En la medida en que los principios racionales de los filósofos apriorísticos sirven sólo para resolver sus propias dudas, pero no las de los demás, y dado que esta regresión a la creencia dogmática –la misma que se producía con el método de la autoridad– tampoco es capaz de apaciguar la duda filosófica una vez que ha surgido, aparece entonces como inevitable la necesidad de un método completamente nuevo para la fijación de las creencias:

> «Para resolver nuestras dudas es necesario, por tanto, encontrar un método que permita determinar nuestras creencias a través de algo que no sea humano, sino más bien en función de una cierta permanencia exterior –algo sobre lo que nuestro pensamiento no tenga ninguna influencia (pero que, a su vez, tienda a influenciar constantemente nuestro pensamiento)–»[266]

Peirce intentará elaborar una síntesis entre el aspecto categorial de la realidad, que se hace valer legítimamente en el choque exterior de la

experiencia sensorial (la categoría «Segundidad»), y la teoría, desarrollada por él mismo en 1868, de la inferencia sintética de la estructura general de la realidad (la categoría «Terceridad»)[267]. Peirce postula explícitamente la necesidad de esta síntesis cuando afirma: «Nuestra permanencia exterior no sería, en nuestro sentido, verdaderamente exterior si estuviera limitada en su influencia a un solo individuo. Debería ser algo que afectase, o que pudiera afectar, a todos los hombres. Y, si bien es cierto que estas afecciones son necesariamente tan variadas como lo son las condiciones de cada individuo, el método debería ser tal que la última conclusión de cada ser humano fuese la misma. (O sería la misma si la investigación se prolongase lo suficiente)»[268].

Aquí vuelve a establecer Peirce su antigua definición crítica del sentido y normativa de la realidad (o de la verdad), y también se ve claro cómo se logra, mediante el principio de convergencia, la síntesis entre esta definición de la realidad, en su sentido general y concebible («Terceridad»), y la exigencia planteada por el método experimental de una determinación externa del pensamiento a través de una evidencia contundente de la experiencia («Segundidad»)[269]; de acuerdo con este principio, el pensamiento inferencial, interpretando los datos de la experiencia y sus correspondientes condiciones subjetivas en tanto que signos, dirige las contundentes pero siempre relativas evidencias de la experiencia hacia el conocimiento de lo real, tal como es en sí y para nosotros. Así pues, la exigencia de este cuarto método de fijación de creencias consiste, literalmente, en hacer valer el dictamen de la naturaleza –cuya voz se hará oir metodológica y experimentalmente– en el diálogo de la «comunidad ilimitada» y en su infinito proceso semiótico de inferencia. Cuando se logre esto, se estará por fin en el camino hacia la «final opinion». Más aún, se podrá incluso alcanzar un *consensus catholicus*, una satisfactoria fijación de las creencias que agota todos los criterios disponibles en la comunidad experimental de investigadores y mantiene, desde el principio, una reserva falibilista. Resulta difícil resistirse aquí a la impresión de que Peirce consigue aquí «apresar su tiempo [la época de la ciencia] en pensamientos», una época aún vigente y que sucede a la época de los grandes sistemas y de los necesariamente individuales creadores del pensamiento en quienes el absoluto se revelaba a sí mismo.

Si se compara, desde el punto de vista pragmático adoptado por Peirce, el «método de la ciencia» con los métodos precientíficos de fijación de creencias, se verá entonces que su superioridad consiste en que, por primera vez, se atiende a la función vital de la creencia, que descansa en el establecimiento de una regla de comportamiento («habit») que se prueba a sí misma a largo plazo. A diferencia de los

modos de proceder precientíficos, el método científico agota todos los criterios prácticos de confirmación de una creencia, disponibles en ese momento, antes de que la creencia quede definitivamente «fijada». Este es el resultado pragmático del ensayo *La fijación de una creencia.* Puede ser, no obstante, que el examen previo de los criterios posibles de confirmación de una creencia como disposición de comportamiento, no sólo sea necesario para su «fijación», esto es, para evaluar la verdad de una opinión, sino ya incluso antes, para evaluar su posible sentido. Con este paso en la reflexión –que, por lo demás, nos remite a la radical distinción entre la cuestión del sentido y la cuestión de la verdad en el pensamiento post-wittgensteiniano–[270], vamos a efectuar más fácilmente la transición desde la primera hacia la segunda y más conocida partida de nacimiento del pragmatismo.

b) *How to Make Our Ideas Clear* (1878)

El segundo ensayo de la serie de 1877/78, *Cómo clarificar nuestras ideas,* tiene una clara función en el contexto de la «teoría de la investigación»: completar de tal modo el análisis de la definición que vimos realizado en la «teoría de la realidad» de 1868/71, que se haga justicia al «método de la ciencia», tal como quedó caracterizado en el primer ensayo de la serie. Es decir, debe mostrar cómo los criterios experimentales de verificación científica pueden aplicarse incluso al método mismo de la definición. En esta tarea se revela un cierto paralelismo en la construcción de los dos primeros ensayos de la serie del pragmatismo. En ambos se persigue, en última instancia, la elaboración de un nuevo método científico sobre el trasfondo del resto de los métodos que han ido quedando obsoletos. En el segundo ensayo, que tiene como objeto el método de la definición, los métodos prerracionales no desempeñan ningún papel, puesto que no conocen ninguna definición en absoluto. Así, el segundo ensayo comienza con una breve descripción del método apriori tradicional de la definición o clarificación del sentido en general. Como en 1868 y de nuevo en 1877, Peirce se enfrenta también aquí a Descartes, distanciándose de su exigencia de «representaciones claras y distintas». Si ya entonces había desacreditado el principio subjetivo de evidencia –que, para Descartes, debía reemplazar el principio de la autoridad de la escolástica– como criterio de verdad, ahora lo pondrá en cuestión incluso como criterio de sentido:

> «Pero puesto que, evidentemente, no todas las ideas son verdaderas, [Descartes] se vio llevado a considerar, como primera condición de infa-

libilidad, que las ideas debían ser claras. Que pueda existir una diferencia entre una idea que *parece* clara y otra que lo es de hecho, es algo que jamás se le ocurrió»[271].

Para el propio Peirce, la definición típica de la claridad de una idea –en el sentido de que esa idea no puede «confundirse» con otra– se reduce a la mera familiaridad con el uso habitual de esa idea[272]. También Descartes debió de percatarse, como sospechaba Peirce, de que la conciencia de ideas claras no evitaba que los hombres asociasen a dichas ideas opiniones contrarias. Por esa razón hubo de distinguir el criterio añadido de la «distinción», con el que habría querido dar a entender que las ideas «debían superar la prueba de un examen dialéctico» que, sin embargo, «nunca sería capaz de arrojar luz sobre los puntos oscuros asociados a ellas»[273]. Leibniz habría intentado precisar un poco más este último punto remitiéndose al método tradicional de la definición en la lógica y situando allí la «distinción» de un concepto en la «analizabilidad completa» de su definición[274].

Peirce admite que el método abstracto-analítico de la definición, propio de la lógica, es el más adecuado «para establecer un orden en nuestras creencias actuales» y por ello los diccionarios cumplen bien su función «cuando hacen de la familiaridad con un concepto el primer paso hacia la claridad de la comprensión, y de su definición el segundo»[275]. Pero lo que Peirce desea es obtener, sobre la base de los principios establecidos en el primer ensayo de la serie, un método de definición capaz de alcanzar «un grado de claridad de pensamiento más elevado» que el de la «distinción» de los lógicos implantado desde Descartes y Leibniz[276]. A continuación, Peirce recapitula los principios de la teoría de la *Belief-Doubt* en una detallada descripción, tanto desde el punto de vista psicológico como fenomenológico. No obstante, al plantear el nuevo método de la clarificación del sentido, la pegunta relevante ya no es cómo obtener una creencia firme (es decir, la cuestión de los criterios pragmáticos de verdad), sino más bien qué es una creencia firme de acuerdo con su función en la vida (es decir, la cuestión de su sentido pragmático). Peirce responde a esta pregunta con una metáfora:

> Una creencia «es una semicadencia que cierra una frase musical en la sinfonía de nuestra vida intelectual ... El resultado final del pensamiento es la manifestación de una voluntad...»

La esencia de la creencia [«belief»], entendida como una semicadencia entre el comienzo del proceso del pensamiento y su resultado

final, puede caracterizarse ahora por medio de tres atributos de la creencia:

> «En primer lugar, es algo de lo que somos consciente, en segundo lugar, apacigua la exasperación de la duda y, en tercer lugar, implica la introducción en nuestra naturaleza de una regla de comportamiento o, dicho más brevemente, de un hábito»[277].

Es fácil ver cómo estas tres propiedades se corresponden con tres valoraciones filosóficas de la creencia muy diferentes entre sí: la conciencia subjetiva de la creencia es el punto de partida y la base de una filosofía introspectiva de la evidencia al estilo de Descartes[278]; el apaciguamiento de la exasperación de la duda se corresponde (como objetivo psicológico de la investigación) con el problema pragmático de la verdad, que ya había sido tratado en el ensayo «La fijación de la creencia»; y la introducción de una regla de comportamiento ofrece ahora el punto de partida para la elaboración de una teoría de la definición o, lo que es lo mismo, de la clarificación del sentido. De hecho, Peirce utiliza este punto de vista al presentar por primera vez lo que más tarde se denominará la «máxima pragmática», y lo hace por cierto con el mismo tono espontáneo y casual con el que ya había sugerido indirectamente este concepto en su recensión sobre Berkeley:

> «La esencia de la creencia es el establecimiento de un hábito; y las distintas creencias se distinguen justamente por los diferentes modos de comportamiento a que dan lugar. Si las creencias no se distinguen en este aspecto, si apaciguan la misma duda, produciendo la misma regla de comportamiento, entonces es imposible que meras diferencias en el modo de concebirlas en la conciencia den lugar a creencias efectivamente distintas ...»[279].

Si consideramos más detenidamente esta formulación de la «máxima pragmática», veremos cómo ella misma se protege de los malentendidos que habrían de conducir inmediatamente al pragmatismo popular y al más burdo conductismo. Cuando se lee que «las distintas creencias se distinguen justamente por los diferentes modos de comportamiento a que dan lugar», podría concluirse fácilmente que la cuestión de si estamos o no ante creencias distintas debería decidirse mediante la observación (y la descripción exacta) de aquellas acciones que efectivamente se derivan de las creencias en cuestión. Este principio («por sus frutos los conoceréis») bastaría, de hecho, para dilucidar las creencias humanas en muchos casos de la vida cotidiana. E incluso serviría realmente como criterio fundamental para la investigación

behaviorista del sentido (p. ej., en la lingüística), cuando se dictaminase que la existencia de un comportamiento uniforme (p. ej., el de los hablantes de una lengua) está en relación directa con las manifestaciones o expresiones cuyo sentido está en cuestión (como, por ejemplo, en un «juego de lenguaje» wittgensteiniano como unidad de forma de vida, uso del lenguaje e interpretación del sentido del mundo[280]). En estos casos, sin embargo, se está presuponiendo tácitamente que el comportamiento que se está observando está vinculado a la expresión cuyo sentido hay que juzgar mediante una regla que se corresponde exactamente con la comprensión normativamente correcta de la expresión de un sentido. Y el hecho es que este presupuesto no es en absoluto evidente. Precisamente en aquellos casos críticos con que nos encontramos en el campo de la filosofía y de la historia de las ideas, es donde se revela en toda su problematicidad lo que pueda ser «la comprensión correcta de la expresión de un sentido». Por ejemplo, cuando el tema que se discute es cuál es el verdadero sentido de las doctrinas de un metafísico o del fundador de una religión, entonces, al orientarnos hacia las consecuencias prácticas de sus doctrinas, estaríamos legitimando (como criterio de sentido), entre otras cosas, aquellas controversias vacías e incluso aquellos conflictos armados que la crítica del sentido querría mostrar como carentes de fundamento.

En realidad, nada está más lejos de la intención de Peirce al introducir la «máxima pragmática» de la clarificación del sentido, que la sustitución de la comprensión del sentido de las ideas por la observación o descripción de sus consecuencias fácticas. Más aún, como lógico asume que los «modos de acción» (que determinan un criterio para analizar los «tipos de creencias»), se siguen precisamente de aquellas creencias de acuerdo con una regla que se corresponde con la correcta comprensión de esas creencias. (Para Peirce, la correcta comprensión de una creencia significa su interpretación adecuada por medio del pensamiento inferencial). Ciertamente, se podría objetar aquí que si la «máxima pragmática» de la clarificación del sentido presupone ya la correcta comprensión del sentido, sería entonces contradictorio pretender una clarificación metódica del sentido con ayuda de aquellos comportamientos que se siguen de una creencia. Para decirlo brevemente: el pragmatismo semántico, en tanto que método de la comprensión, descansa en un círculo lógico. Pero este argumento, que goza de una gran popularidad, alude en este caso –como casi siempre que se presenta en contextos lógicos no triviales– a la confusión entre el legítimo *circulus fructuosus* de la lógica sintética y el *circulus vitiosus* de la lógica deductiva, que evidentemente hay que evitar[281]. De hecho, el singular descubrimiento de Peirce consiste precisamente en reconocer que la com-

prensión del sentido de un concepto o de una proposición sólo puede profundizarse a través de una «representación» («Vorstellung») –obtenida por un experimento mental, no por observaciones empíricas– de las consecuencias prácticas (incluyendo las posibles observaciones empíricas) que «se derivarían» de una comprensión correcta. A mi juicio, estamos aquí ante una versión del «círculo hermenéutico» descrito por Dilthey o, para decirlo con Hegel, de la «mediación» dialéctica, que ha asimilado el nuevo momento de la mediación precedente de la comprensión del sentido a través de la praxis futura[282].

En su ensayo de 1878, Peirce aún no había descrito la «máxima pragmática» con aquel refinamiento lógico con el que posteriormente intentaría defenderla, en nombre del «pragmaticismo», frente a las simplificaciones populares. Del mismo modo, puede verse que incluso las formulaciones del pragmatismo de 1878 deberían interpretarse únicamente en la línea de la «normative science» (que sólo quedaría establecida como tal en 1903). Podemos aplicar esto, por ejemplo, a la segunda formulación fundamental del pragmatismo que, por cierto, parece haber constituido también un punto de partida para el desarrollo del pragmatismo popular y del conductismo:

> «Para desarrollar el significado de un pensamiento, consiguientemente, tenemos que determinar simplemente todos los hábitos que produce, puesto que lo que una cosa significa es simplemente los hábitos que comporta»[283].

El hecho de que Peirce utilice dos veces la palabra «simplemente», puede sugerir fácilmente al lector que se ha procedido aquí a una «reducción» naturalista del sentido. Más aún, el lector puede interpretar los «hábitos» –que Peirce designa como equivalentes del «significado» de un pensamiento– como hechos observables, lo que concuerda con el sentido que le da a ese término Hume o el conductismo, pero que nada tiene que ver con el sentido que de hecho le da Peirce, que entiende los hábitos como *reglas* de comportamiento en las que se realizan los universales y que no pueden corresponderse categorialmente con nada empírico. Es fácil pasar por alto el hecho de que Peirce dice explícitamente que tenemos que «determinar» (y no «observar» o «describir») los hábitos que un pensamiento produce. Igualmente, es fácil no percatarse de que la palabra «comporta» al final de la frase no quiere decir «tiene fácticamente como consecuencia», sino «tendría como consecuencia lógica en función de una regla». Tras exponer esta provocativa formulación de la «máxima pragmática», Peirce desarrolla este refi-

namiento lógico del que más tarde necesitaría echar mano para defender su versión del pragmatismo:

> «Ahora bien, la identidad de un hábito depende de cómo puede conducirnos a actuar, no meramente bajo aquellas circunstancias que probablemente surgirán, sino bajo aquellas que podrían surgir, con independencia de lo improbables que puedan ser»[284].

Aquí Peirce expresa claramente que el hábito –que, por así decirlo, encierra el secreto del significado– no es una consecuencia fáctica que podamos esperar con cierta probabilidad, sino más bien una guía normativa para toda acción posible cuya función regulativa universal puede y debe anticipar el intérprete de una idea en un experimento mental. En una nota a pie de página de 1893, Peirce acentúa aún más la diferencia entre el hábito entendido como «condicional contrafáctico» y como el conjunto de «resultados concretos esperados», al añadir la siguiente acotación: «Con independencia de que [la circunstancia] sea contraria a toda experiencia previa». Incluso entonces, el hábito (en el que está implícito un concepto universal) revelaría en esa circunstancia su identidad como regla, esto es, como «mediación» de los hechos en el sentido de la «Terceridad». En última instancia, todo esto implica que la correcta interpretación de las ideas, que se manifestaba en el establecimiento de una disposición comportamental, tiene la función de cambiar el mundo fáctica y empíricamente descriptible, en el sentido de la idea interpretada. O, como el propio Peirce diría más tarde, la razón se realizará más y más en la forma de nuevas leyes mediadas por el pensamiento humano[285].

En el texto siguiente, en que se prosigue con la explicación del concepto de «hábito», Peirce bosqueja por primera vez la síntesis del motivo protopragmático de la disposición comportamental, derivado de Bain, y del principio empírico de verificación, inspirado por Ch. Wright, Berkeley y Mill, por medio de la concepción de una estructura condicional lógica en la que las acciones posibles y los datos sensoriales se remiten unos a otros como posibles disparadores o resultados de las acciones:

> «Lo que el hábito es [es decir, aquello en que consiste la regulación del comportamiento], depende de *cuándo* y *cómo* nos lleve a actuar. Por lo que se refiere al *cuándo*, cualquier estímulo a la acción se deriva de la percepción; en cuanto al *cómo*, cualquier propósito de actuar consiste en producir un resultado sensorialmente perceptible»[286].

A continuación, Peirce ofrece un ejemplo que ilustra las posibles relaciones entre la experiencia sensorial y el comportamiento práctico

regulado por el hábito. Enfrentado a las disputas dogmáticas entre católicos y protestantes sobre el significado de la doctrina de la transubstanciación, Peirce intenta ante todo determinar cómo podemos formular un concepto del «vino» en el marco de una creencia posible. Para ello distingue dos formas posibles de enunciados:

1. «Esto, aquello o aquello otro es vino».
2. «Aquel vino posee ciertas propiedades».

El primer enunciado tiene en cierto modo la función de indicar una experiencia sensorial en tanto que disparador (*stimulus*) de una acción posible (p. ej., por medio del término deíctico «eso de ahí»). La acción que sea aplicable estará determinada por el hábito regulativo que se corresponde con el predicado «es vino». Consiguientemente, «eso de ahí es vino» podría significar, entre otras cosas, «eso de ahí se puede beber». El segundo enunciado explicita ahora el significado del concepto «vino» por medio de otros predicados que indican las propiedades del vino. Dicho de otro modo: este enunciado invita a aquellos que ya han sido animados a actuar por el enunciado «eso de ahí es vino» a considerar ahora uno por uno los «sensible effects» de sus posibles acciones (p. ej., beber). Desde un principio, la relación entre la acción y sus posibles fines se explica a partir del conjunto de propiedades de una cosa y consiste en esperar determinados resultados posibles, lo que permite finalmente controlar el éxito del propio comportamiento. Las relaciones implícitas en los dos enunciados citados entre la experiencia sensorial posible y las acciones posibles, quedan resumidas como sigue:

> «Tales creencias no son sino auto-notaciones conforme a las cuales, según la ocasión, debemos actuar frente a aquello que creemos que es vino de acuerdo con las cualidades que creemos que el vino posee. La ocasión de una acción tal sería una percepción sensorial, y su motivo producir un resultado sensorialmente perceptible»[287].

Sobre la base de este análisis pragmatista, Peirce calificará de «jerga sin sentido» la pretensión dogmática de que algo *es* vino, es decir, que tiene «todas las propiedades del vino y, sin embargo, en realidad, es sangre»[288]. Con ello se está presuponiendo que, a diferencia del dogma católico, la sustancia del vino no puede separarse de sus propiedades ni ser concebida, por tanto, como objeto de una «transubstanciación». Para Peirce, la sustancia del vino no se deja reducir íntegramente, como en el caso de Berkeley, a las propiedades sensorialmente perceptibles, pero «no tiene tampoco ninguna existencia en absoluto excepto la de

ser-sujeto-de-propiedades. ... Y si le arrebatásemos todas sus propiedades ..., entonces no sólo no existiría, sino que ni siquiera tendría ninguna posibilidad definida y positiva...»[289]. Por primera vez se ve aquí claramente que el método pragmático del análisis del significado puede resultar también adecuado para ofrecer un criterio de diferenciación entre proposiciones con sentido y sin sentido –un aspecto éste que Peirce formulará más adelante explícitamente como principio–[290].

Inmediatamente a continuación del ejemplo sobre los posibles significados, Peirce llega a esa formulación decisiva de la «máxima pragmática» a la que se remitirá desde entonces una y otra vez. Por razones que exponemos más adelante hemos de reproducirlo aquí en versión inglesa y castellana:

«Consider what effects, that might conceivably have practical bearings, we conceive the object of our conception to have. Then, our conception of these effects is the whole of our conception of the object»[291]. (Consideremos qué efectos que concebiblemente pudieran tener una relevancia práctica, concebimos <=experimento mental> que tenga el objeto de nuestra concepción. Entonces, la concepción de dichos efectos es nuestra concepción integral del objeto).

En esta formulación de la «máxima pragmática», que desde luego no es de las más claras ni de las más instructivas, se utiliza el concepto de los efectos sensoriales y experienciables que cabe esperar de un objeto (p. ej., del vino), para explicar el significado de ese objeto. La posible mediación condicional de esas expectativas por un comportamiento humano regulado, o el posible desencadenamiento de acciones orientadas a un fin a partir de los «sensible effects» del objeto, es algo que aparece sugerido en la formulación anterior, si bien de forma insuficiente e insatisfactoria debido a la inserción de la cláusula «que concebiblemente pudieran tener una relevancia <bearings> práctica». Más interesante es esa quíntuple utilización de derivaciones del verbo «conceive», que inmediatamente llama la atención en el texto inglés. A esa llamativa utilización de esta palabra se referirá Peirce con mucha razón en una nota a pie de página de 1906 sobre la «máxima pragmática», con la intención de hacer frente a la sospecha de que en 1878 hubiera querido «reducir» el «sentido conceptual» («intellectual purport») de los símbolos a algo que no tuviera el carácter universal de los conceptos (por ej., a datos sensoriales o acciones concretas)[292]. De hecho, la palabra «conceive» siempre había sido utilizada en todos los textos de Peirce, desde la época de sus primeros estudios sobre Kant, para designar el conocimiento conceptual según el entendimiento (inferencialmente mediado) por oposición a la «sensation» (= «intuition») del nominalismo y del empirismo. Esta última sólo podía operar para

Peirce en el contexto de la función sintética de la «concepción» universal como verificación inductiva *hic et nunc* («Segundidad» dentro de la «Terceridad»). Efectivamente, en la «máxima pragmática» de 1878 se postula la equivalencia entre los conceptos de las cosas (en la experiencia mental) y los conceptos que se obtienen de los efectos de las cosas; pero esa equivalencia se corresponde implícitamente con una formulación más avanzada de la «máxima pragmática» en términos de análisis proposicional. Esta prescribe la reformulación equivalente de enunciados asertivos sobre las cosas y sus propiedades en enunciados condicionales que se refieren a los «sensible effects» que cabe esperar de las cosas con respecto a las posibles acciones humanas. En los ejemplos sobre física, deliberadamente popular es, con los que Peirce ilustra su formulación definitiva de la «máxima pragmática», se produce ya una primera aproximación a tal formulación de la máxima en términos de análisis proposicional. Por ejemplo: «... preguntémonos qué queremos decir cuando llamamos *dura* a una cosa. Obviamente, que otras muchas sustancias no pueden rayarla»[293]. O bien: «Decir que un cuerpo es pesado significa simplemente que, en ausencia de una fuerza opuesta, caerá»[294].

Aquí se hace claramente visible la estructura «si - entonces» de la fórmula del pragmatismo para el análisis proposicional; es preciso observar, sin embargo, que Peirce no introduce aún en el enunciado «si - entonces» las operaciones que los seres humanos habrán de poner en práctica, sino únicamente los posibles efectos causales de los procesos naturales. No obstante, es un principio básico de las ciencias naturales desde Galileo, el argumento según el cual sólo podemos obtener un conocimiento objetivamente válido sobre un proceso natural, si somos capaces de reproducir ese proceso, en un experimento[295]. Inversamente, sin embargo, esa capacidad para reproducir un proceso natural presupone, ciertamente, el conocimiento teórico de las causas y efectos del proceso que ha de reproducirse[296]. De ello se deduce que una formulación de la «máxima pragmática» en términos de análisis proposicional que quiera servir como «operative definition» en la física, no sólo deberá introducir las posibles acciones humanas en el enunciado «si ... entonces» de una estructura condicional, sino que deberá además prescribir precisamente esas «acciones» posibles como «operaciones» que implican un conocimiento exacto. Más tarde, Peirce ofrecería esa formulación de la «máxima pragmática», que simultáneamente expresa su función como criterio de sentido. En 1905, por ejemplo, describía la mentalidad del «típico científico experimental» del siguiente modo:

> «... ante cualquier afirmación que se le pueda hacer, él siempre entenderá su significado en estos términos: *si* una determinada prescripción

para un experimento es posible y de hecho se pone en práctica, *entonces* de ello se seguirá una experiencia de una determinada descripción. De lo contrario, no verá ningún sentido en absoluto en lo que se le diga»[297].

En el mismo año en que Peirce escribía estas líneas, aparecía en el volúmen 17 de los «*Annalen der Physik*» la obra fundacional de Albert Einstein sobre la «teoría especial de la relatividad», en la que se revelaba en todo su alcance la «revolución semántica» (Ph. Frank) que las definiciones operativas de los conceptos fundamentales de la física contenían. Sólo después de examinar detenidamente algunos documentos posteriores, podremos entrar a analizar el significado del operacionalismo de Peirce para los problemas fundacionales de la física y de la matemática. A continuación y sobre la base de algunos pasajes problemáticos del acta de nacimiento del pragmatismo, haremos un rápido examen de las cuestiones filosóficas no resueltas por el joven Peirce, cuestiones que le servirían a él mismo como punto de partida para la posterior «revisión» del pragmatismo en nombre del pragmaticismo.

3. *Los problemas no resueltos del segundo periodo. (Una aproximación)*

En el ensayo *Cómo clarificar nuestras ideas*, inmediatamente a continuación de la interpretación pragmática del enunciado «Una cosa es dura», Peirce hace esta sorprendente afirmación: «No hay ninguna diferencia en absoluto entre una cosa dura y una cosa blanda, en tanto que no se hayan sometido a una prueba»[298]. Con esta tesis Peirce parece contradecir los puntos esenciales de la concepción fundamental de su filosofía tal como la había desarrollado hasta entonces:

1. En primer lugar, Peirce hace que la diferenciación del significado de los predicados «duro» y «blando» dependa de la ejecución fáctica de un experimento. Esto contradice la utilización de esa forma del pensamiento lógico-gramatical que es el condicional contrafáctico para explicar el sentido de los conceptos generales, forma que habíamos considerado hasta ahora la esencia de la teoría del sentido peirceana[299].

2. De ello resulta que también la verdad de los enunciados «Ese objeto es duro» o «Ese objeto es blando» se hace depender ahora de una verificación fáctica a través de una prueba. Esto contradice la posición que Peirce siempre había sostenido, según la cual las propiedades de lo real son independientes del conocimiento fáctico de los hombres. Peirce parece abandonar aquí el realismo crítico del sentido y, en particular, el realismo de los universales implícito en él, en favor de un posi-

tivismo sensualista. Estas son tesis que encajan bien con el protopragmatismo de Ch. Wright y con el posterior pragmatismo popular de W. James, pero que frustran la pretensión fundamental de la filosofía peirceana. ¿Se trata acaso, como quisiéramos inclinarnos a pensar, simplemente de una formulación descuidada? Esta hipótesis queda anulada por el siguiente pasaje, en el que Peirce pretende corroborar su tesis con un ejemplo:

> «Supongamos que un diamante pudiera cristalizar en el interior de una almohada de algodón y que permaneciese allí hasta que finalmente se desintegrase. ¿Sería falso entonces decir que el diamante era blando?»

Peirce formula la pregunta de forma aún más precisa:

> «¿Qué nos impide decir que todos los cuerpos duros permanecen perfectamente blandos hasta que se les toca y que entonces su dureza empieza a aumentar con la presión hasta que llegamos a poder golpearles?»

Cabría esperar ahora que Peirce movilizase su realismo de los universales para explicar lo que nos impide realmente semejante uso del lenguaje. En lugar de eso, Peirce nos responde:

> «No habría *falsedad* ninguna en expresarse de este modo. Supondría una modificación en nuestro uso actual del lenguaje con respecto a las palabras duro y blando, pero no de sus significados. Pues nunca describen un hecho de forma distinta a como es; ... la cuestión de qué ocurriría bajo circunstancias que realmente no se dan no es una cuestión de hecho, sino únicamente una cuestión de una más comprensible organización lingüística de los hechos»[300].

Inequívocamente adopta Peirce aquí una postura nominalista y, al hacerlo, anticipa esa versión del nominalismo que Rudolf Carnap desarrollaría en el siglo XX. Para Carnap, por ejemplo, la cuestión de si el mundo consiste en datos sensoriales o en cosas materiales queda desplazada por la cuestión de si resulta más útil a la ciencia un lenguaje sensualista o fisicalista. Más tarde, el propio Peirce reconocería esta regresión al nominalismo en el sentido indicado[301]. ¿Cómo pudo Peirce incurrir en este lapsus nominalista después de la recensión sobre Berkeley de 1871? Su «Lógica de 1873», en la que Peirce discute detenidamente el ejemplo del diamante, puede ayudarnos a encontrar una explicación.

Allí Peirce afirma correctamente que cuando decimos «El tintero es pesado» entonces «únicamente queremos dar a entender que si quitásemos el soporte sobre el que se apoya caería irremisiblemente al suelo. Quizá esto no llegue a sucerder nunca y, sin embargo, seguimos diciendo que es pesado»[302]. Pero Peirce se pregunta por este uso del lenguaje , ve que en él se encierra una paradoja, y trata de explicarla con el ejemplo del diamante en los siguientes términos:

> «...pero aunque su dureza (sc. la del diamante) no consiste sino en el hecho de que el diamante tritura cualquier otra piedra, sin embargo, no pensamos por ello que el diamante empieza a ser duro cuando comienza a triturar de hecho otra piedra»[303].

La dificultad con que tropieza Peirce aquí, considerada a la luz de su propia filosofía, se explica obviamente por el siguiente error categorial (contenido en su formulación de la supuesta paradoja): la dureza del diamante no consiste en ningún tipo de experimento «fáctico», sino más bien siguen una «ley» real en función de la cual, en todos los experimentos que siguen cierto procedimiento, *aparecerían* ciertos «efectos sensibles». Respecto de estos experimentos posibles en la realidad, la dureza del diamante es una posibilidad real de las cosa que los experimentos se limitan a poner de manifiesto. Sin embargo, Peirce no sería capaz de proporcionar un fundamento a esta solución hasta 1900, en el contexto de la tardía versión ontológico modal de su realismo de los universales[304].

El contexto en el que Peirce presenta el ejemplo del diamante en la «Lógica de 1873» pone de manifiesto una dificultad aún más profunda en la concepción de su sistema o, mejor, en la conciencia reflexiva que de éste había alcanzado hasta el momento. Peirce intenta del siguiente modo general obtener una solución a la «paradoja» que le sale al paso: «El objeto de la creencia existe, es verdad, sólo porque la creencia existe; pero esto no es lo mismo que decir que sólo empieza a existir cuando la creencia empieza a existir»[305].

Es obvio que esta formulación no soluciona la paradoja y la razón de ello está en que Peirce no había llegado aún a superar enteramente el idealismo berkelyano, el cual es también una forma de empirismo –que ya critica en 1871. El objeto de una creencia no existe en modo alguno porque existan las creencias, ni siquiera porque tengamos que postular la existencia de una «creencia última» en la que éste sería conocido. Más bien, su existencia ha de ser presupuesta en toda creencia, tal como Peirce reconoció acertadamente en 1868. Lo que en cierto sentido depende de la creencia de los seres pensantes es sólo el sentido

posible de lo real, es decir, su realidad en tanto que objeto para nosotros[306]. Pero, de acuerdo con la definición peirceana de la realidad, esto depende no de creencias fácticamente existentes, sino de la creencia última ideal-normativa a la que a nosotros, seres humanos, nos remite todo sentido de lo real, en tanto que universal, cuando intentamos dar una definición de ella a partir de la crítica del sentido.

A fin de clarificar estos problemas, Peirce se vio en la necesidad de retocar su doctrina de las categorías, cosa que hizo en 1885, volviendo a su concepción preliminar de 1867. De este modo, se vio llevado a distinguir claramente entre la «realidad» y la «existencia» de lo real, pues la primera cae bajo la categoría «Terceridad» (junto a la «ley», el «pensamiento», la «mediación», la «continuidad» y la «universalidad») mientras que la segunda no puede reconocerse, es decir, inferirse con el pensamiento, sino únicamente experimentarse como resistencia a la voluntad, pudiendo sólo ser indicada en el lenguaje mediante los «índices» que dependen de la situación. La «existencia», la experiencia de la resistencia a la voluntad, la función indicativa del lenguaje –por oposición a la «symbolic representation»– y todo cuanto nos hace frente como suceso sin presuponer la «mediación» del sentido; todo esto, cae bajo la categoría «Segundidad»[307].

Tal como las dificultades que acabo de señalar permiten ver, el pragmatismo peirceano es el resultado de una tensión productiva entre su realismo crítico del sentido (que primariamente fue un kantismo transformado y secundariamente un escotismo sumamente moderno), el estímulo constante de sus amigos empiristas y nominalistas y la tradición anglosajona, estímulo que alcanzaría su punto álgido en la época del «Metaphysical Club»[308]. En estas condiciones no puede sorprender que sus amigos, y especialmente William James, entendiesen el pragmatismo de modo distinto a como debía entenderse desde el trasfondo de la concepción del sistema de Peirce. Pero puede que la presente interpretación y documentación permita también dejar claro que el Peirce posterior siguió siendo una fuente inagotable de fructíferos malentendidos; y no sólo para James, sino también para esa generación de estudiosos, conocedores minuciosos de los innumerables «opuscula» peirceanos que, entretanto, ha venido formándose en los Estados Unidos.

[1] Conste desde ya que en la utilización de estos conceptos nos asiste el derecho del historiador (constructivo) de la filosofía a la formulación de vagas y amplias clasificaciones: es sabido que los autores subsumidos bajo estos conceptos rechazaron en vida tales clasificaciones, puesto que con ello habrían admitido haber fracasado de alguna forma en su intento de ofrecer una filosofía omnicomprensiva. Tan pronto como los historiadores comienzan a ocuparse de ellos, los pensadores sistemáticos tratan de desembarazarse de las etiquetas que se les adjudican y de sustituirlas por otras: excepción hecha del primer Sartre, ninguno de los fundadores del existencialismo quiso ser calificado como existencialista; tampoco Marx quiso ser marxista; James prefirirá más tarde ser llamado «empirista radical» y Dewey, por su parte, se decantó por «instrumentalista», «experimentalista», e incluso «naturalista». Peirce mismo se distanció del término «pragmatismo» en cuanto éste comenzó a divulgarse, para adoptar en su lugar el término «pragmaticismo».

Sobre el problema de la mediación entre teoría y praxis –tema clave de la filosofía después de Hegel– cfr. J. Habermas, *Theorie und Praxis*, Neuwied, 1963. [Ed. española, Madrid, Tecnos, 1987. *N. del T.*]

[2] Resulta innecesario ilustrar esta tesis apelando a las relaciones, en sí muy diferenciadas, entre los diversos países que componen el «bloque del Este».

[3] K. R. Popper, *The open society and its enemies*, 2 vols., Londres, 1945. [Ed. española, Barcelona, Paidós.]

[4] Este nuevo orden fue preparado institucionalmente por la separación entre Estado e Iglesia en la época moderna.

[5] Allí donde se nos promete una seria consideración de tales cuestiones, el resultado no suele ser más que una deformación caricaturesca en la que se confunde la filosofía del pragmatismo con aquellas prácticas oportunistas que, de no ser por los mesurados análisis ofrecidos por tal o cual autor, escaparían de hecho a cualquier control de la conciencia y degradarían la filosofía «oficial» hasta convertirla en una mera ideología sin valor alguno. Un sintomático ejemplo de tal confusión –por lo demás, un resumen del provincianismo alemán frente a las enseñanzas de los pragmatistas americanos– puede encontrarse en Wilhem Seeberger, *Wahrheit in der Politik –Pragmatismus in Theorie und Praxis*, Stuttgart, 1965.

[6] W. James, *The Will to Believe*, Nueva York, 1986.

(N. del T.) *Vid.* Prólogo del autor a esta edición, p. 11.

[7] Las exposiciones más significativas del pragmatismo en lengua alemana pasan por alto a Peirce: cfr. Günther Jakoby, *Der Pragmatismus: Neue Bahnen in der Wissenschaftslehre des Auslands*, Leipzig, 1909; Max Scheler, *Erkenntnis und Arbeit: Eine Studie über Wert und Grenzen des pragmatischen Motivs in der Erkenntnis der Welt*, en *Gesammelte Werke*, Berna y Munich, 1960, vol. 8, pp. 191-382; y Eduard Baumgarten, *Die geistigen grundlagen des amerikanischen Gemeinwesens*, vol.2: *Der Pragmatismus: R.W. Emerson, W. James, J. Dewey*, Frankfurt a M., 1938. Baumgarten excluye conscientemente a Peirce; Scheler sólo le conoce a través de los escritos de James y, aunque atribuye los «dos postulados fundamentales del pragmatismo» a Peirce, interpreta mal el alcance de los mismos (en el mismo sentido que James).

Hasta ahora el único libro aparecido en alemán sobre Peirce es el de Jürgen von Kempski, *Ch. S. Peirce und der Pragmatismus*, Stuttgart y Colonia, 1952. Allí podemos encontrar también algunas referencia a las pocas opiniones con conocimiento de causa relativas a Peirce, dispersas por la literatura filosófica alemana anterior (*op. cit.* p. 6), sobre todo la importante recensión de H. Scholz sobre los *Collected Papers* en la *Deutsche Literaturzeitung* (1934, p. 392 y ss. y 1936, p. 137 y ss.). Desde entonces han aparecido otros dos ensayos en alemán sobre Peirce (como puede comprobarse en la comprehensiva

bibliografía de Max H. Fisch. «A Draft of a Bibliography about Ch. S. Peirce», en Eduard C. Moore y Richard S. Robin, *Studies in the Philosophy of Ch. S. Peirce*, Amherst, 1964, II, pp. 486-514). Estos ensayos son: Peter Krausser, «Die drei fundamentalen Strukturkategorien bei Ch. S. Peirce», en *Philosophia Naturalis*, 6 (1960), pp. 3-31; y las recensiones de Walter Jung de los libros de M. Thompson y J. v. Kempski sobre Peirce en *Philosophische Rundschau*, 4 (1956), p. 129-143 y 143-158. (Agradezco al Prof. Klaus Oehler la referencia del artículo de E. Walter, «Die Begründung der Zeichentheorie bei Ch. S. Peirce, en *Grundlagenstudien aus Kybernetik und Geisteswissenschaften*, 3 (1962), pp. 33-44. Allí mismo [p. 44] aparece la referencia a Theodor Schulz, «Panorama der Peircerschen Ästhetik», 1961, inédito. Otros dos libros de Georg Klaus se ocupan de la semiótica de Peirce y Morris: *Semiotik und Erkentnnistheorie*, Berlin, 1963, y *Die Macht des Wortes*, Berlin, 1964).

[8] Cfr. v. Kempski, *op. cit.*, p. 84 y ss. Asimismo, J. M. Bochénski, *Formale Logik*, Friburgo/Munich, 1956.

[9] Cfr. la cronología de las obras que aparecen en la literatura secundaria al principio de este libro con las fechas de publicación de los *Collected Papers*, así como las cuatro ediciones de textos escogidos.

[10] Sobre este misterioso capítulo de la vida de Peirce, que dio al traste trágicamente con la brillante carrera académica que acababa de iniciar, cfr. Max H. Fisch y J. I. Cope, «Peirce at the Johns Hopkins University», en Philip P.Wiener y Frederic Young (eds.), *Studies in the Philosophy of Ch. S. Peirce*, Cambrige/Mass., 1952, pp. 277-311. La influencia de este suceso en el «desarrollo de la filosofía de Peirce» ha sido examinado por Murray G. Murphey en su libro *The Development of Peirce's Philosophy*, Cambridge/Mass., 1961, p. 291 y ss.

[11] Cfr. *infra*, Segunda Parte, I y IV, 1.

[12] Cfr. la carta de Peirce a J. Dewey del 9 de Junio de 1904, en *Collected Papers*, 8.239 y ss.

[13] Cfr. V. Kraft, *Der Wiener Kreis*, Viena, 1950. [Ed. española, Madrid, Taurus. *N. del T.*]

[14] Para un análisis de estas aporías, cfr. Wolfgang Stegmüller, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, 3.ª ed., Stuttgart, 1965, caps. IX y X.

[15] Sobre la semiótica de Morris, cfr. Karl-Otto Apel, «Sprache und Wahrheit in der gegenwärtigen Situation der Philosophie», en *Philosophische Rundschau* 7 (1959), pp. 161-184; Ernst Tugendhat, «Tarskis semantische Definition der Wahrheit und ihre Stellung innerhalb der Geschichte des Wahrheitsproblems im logischen Positivismus», en *Philosophische Rundschau* 8 (1960), pp. 131-159. Sobre la relación entre Morris y Peirce, cfr. la controversia entre Morris y Dewey en *Journal of Philosophy* 43 (1946), pp. 85-95, 196, 280 y 363-364. Cfr. mi introducción crítica a la versión alemana de Ch. W. Morris, *Signs, Language and Behavior*, Nueva York, 1946 («Ch. W. Morris und das Problem einer pragmatisch integrierten Semiotik», en Ch. W. Morris, *Zeichen, Sprache und Verhalten*, Düsseldorf: Schwann, 1973).

[16] Cfr. infra. Peirce puede relacionarse con Popper en virtud del interés específico en la filosofía e historia de la ciencia.

[17] Cfr. Stegmüller, *op. cit.*, p. 462.

[18] Ch. Morris se reconoce abiertamente conductista en *Signs, Language and Behavior*, mientras que la teoría de las *expectativas* comportamentales recíprocas de G. H. Mead (*Mind, Self, and Society: From the Standpoint of a Social Behaviorist*, Chicago, 1934) [Ed. castellana, México, Paidós, 1990. N. del T.] no responde realmente a un conductismo consistente y en muchos aspectos se encuentra más próxima al pensamiento de Peirce que Morris mismo. Por otro lado, Peirce había intuido ya en su doctrina de las categorías

la «reductive fallacy» inherente a todas las variedades de materialismo, positivismo y conductismo.

[69] Cfr. infra. En sus últimos años Peirce recogió de nuevo esta filosofía de la interpretación y la puso explícitamente en conexión con el «pragmati(ci)smo». Sobre esto cfr. mi ensayo «Szientismus oder transzendentale Hermeneutik? Zur Frage nach dem Subjekt der Zeicheninterpretation in der Semiotik des Pragmatismus», en R. Bubner et al. (eds.), *Hermeneutik und Dialektik*, Festschrift für H.-G. Gadamer, Tübingen, 1970, vol. I, pp. 105-145 (también en Karl-Otto Apel, *Transformation der Philosophie*, Frankfurt, 1973, vol. II).

[70] Cfr. Karl-Otto Apel, «Die Entfaltung der sprachanalityschen Philosophie...», en *Philosophisches Jahrbuch*, 72 (1965), pp. 239-289; ídem, «Wittgenstein und das Problem des hermeneutischen Verstehens», en *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 63 (1966), pp. 49-87 (ahora en ídem, *Transformation der Philosophie*, vol. I y II). Sobre la relación entre Wittgenstein y Peirce, cfr. Richard Rorty, «Pragmatism, Categories, and Language», en *Philosophical Review* 70 (1961), pp. 197-223.

[71] La formación del *Critical Commonsensism* tiene lugar esencialmente en el periodo último del «pragmaticismo»; cfr. especialmente 5.497 y ss., y 5.523 y ss.

[72] El último libro que Peirce publicó en vida fue *Photometric Researches*, vol. 8 de los *Annals of the Astronomical Observatory of Harvard College*, Leipzig, 1878. La conexión entre sus trabajos científicos y su filosofía ha recibido recientemente una mayor atención; cfr. Victor F.Lenzen, «Ch. S. Peirce as Astronomer», en Moore y Robin (eds.), *op. cit.*, pp. 33-50; cfr. también las publicaciones del vol. 7 de los *Collected Papers*, §§ 1-36.

[73] La expresión «sistema semánticamente consistente» se la debo a Carl Friedrich von Weizsäcker, que me la transmitió en el curso de conversaciones personales. Sin embargo, debo asumir la responsabilidad por la interpretación esbozada aquí. Sobre el concepto de «las condiciones materiales de la realización experimental de los conceptos físicos», cfr. Peter Mittelstädt, *Philosophische Probleme der modernen Physik*, Mannheim, 1963, pp. 15 y 31 y ss.

[74] En su *Logic of Modern Physics* (1927) P. W. Bridgman analiza exclusivamente un aspecto muy particular de la «Logic of Inquiry» de Peirce –evidentemente, sin demasiado conocimiento de Peirce–, a saber, la exigencia de una posible sustitución de las definiciones de los conceptos físicos por instrucciones operativas para la física experimental.

La explicación operativa del significado de los juntores lógicos en el contexto de un *agon* dialógico entre proponente y oponente –tal y como ha sido fundamentada por P. Lorenzen– puede entenderse también, a mi juicio, como un desarrollo consecuente de las ideas básicas del pragmatismo semántico de Peirce. Cfr. Paul Lorenzen, «Logik und Agon», en *Atti del XII Congresso Internazionale di Filosofia* (Venecia, 1958) y «Ein dialogisches Konstruktivitätskriterium», en *Infinitist Methods. Proceedings of the Symposuim on Foundations of Mathematics*, (Varsovia, 1959), Oxford, 1951.

[75] Es evidente que con esto no estamos afirmando que Peirce, con sus intuiciones fragmentarias y originales, hubiera anticipado ya –o incluso hecho completamente innecesaria– la detallada clarificación de los problemas fundamentales de la ciencia en el siglo xx, una clarificación que debemos, entre otras cosas, a las arriesgadas aporías de los neopositivistas.

[76] Cfr. *infra*.

[77] Cfr. *infra*. Muchos estudios americanos prestan poca o ninguna atención al kantismo de Peirce; sólo así pueden alcanzar –a costa del propio Peirce– una concepción unificada del «pragmatismo americano». Este es el caso, por ejemplo, de Edward C. Moore (*American Pragmatism: Peirce, James, Dewey*, N. Y., 1961) que cree que la «Indefinite Community of Investigators» postulada y anhelada por Peirce –que sólo puede tener validez en el «ideal limit» de la «ultimate opinion», postulado en la definición de la verdad–

puede identificarse con una humanidad finita. Esta brutal simplificación arruina, a mi juicio, esa dialéctica entre «commonsensism» e infinitismo, tan importante en la filosofía de Peirce.

[28] En el folleto publicado en 1893, en donde se anuciaba el proyecto –realizado ya en parte– de una obra que habría de constar de doce volúmenes («The Principles of Philosophy»), Peirce definía su posición en los siguientes términos: «Los principios defendidos por Mr. Peirce reflejan una profunda afinidad con los de Hegel; quizá no son más que lo que los principios de Hegel habrían podido ser, si éste se hubiera educado en un laboratorio físico en lugar de en un seminario de teología. Así pues, Mr. Peirce reconoce una lógica objetiva (aunque su movimiento se diferencia de la dialéctica de Hegel) y se esfuerza, al igual que Hegel, por asimilar una verdad que sólo se obtiene a partir de muchos sistemas diferentes.» (*Collected Papers* [bibliografía] 8, p. 283). Y en un artículo de 1893 en *The Monist*, en donde entabla una polémica con el editor de la revista, el Dr. Carus, que le había definido como «David Hume Redivivus», Peirce escribe: «En el primer artículo de esta serie [Peirce se refiere aquí a «The Architecture of Theories», que había aparecido ya en *The Monist* en 1891; cfr. *CP* 6.7-34] ... dejaba ya constancia de mi oposición a todas aquellas filosofías que niegan la realidad de lo absoluto y afirmaba que "la única teoría comprensible del universo es la del idealismo objetivo y que la materia es espíritu petrificado [*effete*]"» (6.605).

[29] Según Peirce, la única forma de protegernos contra la metafísica es, en última instancia, la metafísica misma: «Buscad algún científico que afirme poder prescindir de cualquier forma de metafísica... y sólo encontraréis a alguien cuyas doctrinas estarán profundamente impregnadas de la más tosca y acrítica metafísica. Hemos de filosofar, dijo el gran naturalista Aristóteles –aunque sólo sea para eludir la filosofía» (1.129).

[30] Sobre la relación entre la «fenomenología» peirceana y las fenomenologías de Hegel y Husserl, cfr. Herbert Spiegelberg, «Husserl's and Peirce's Phenomenologies: Coincidence or Interaction», en *Philosophy and Phenomenological Research* 17 (1956), pp. 164-185. Sobre la relación de la doctrina de las categorías de Peirce con la de Nicolai Hartmann, cfr. Peter Krausser, *op. cit.* (nota 7).

[31] Cito a continuación la resumida caracterización de Murphey, *op. cit.*, p. 406 y ss.

[32] Justus Buchler sostuvo esta concepción en su libro *Ch. S. Peirce's Empirism* (N.Y., 1939). En su edición de escritos escogidos de Peirce, sin embargo, da cuenta también de Peirce como metafísico. Edward C. Moore hace asimismo una reducción positivista de la filosofía peirceana en su *American Pragmatism* (N.Y., 1961). Sobre este tema, cfr. mi ensayo «Von Kant zu Peirce», en K.-O. Apel, *Transformation der Philosophie*, op. cit., vol. 2.

[33] Esta es la opinión de J. v. Kempski, a quien le corresponde el mérito de haber llamado la atención sobre los presupuestos kantianos de Peirce como elemento indispensable a la hora de estudiar el pragmatismo americano. Murphey, que analizó y difundió los estudios del joven Peirce sobre Kant, comparte en gran medida la opinión de v.Kempski sobre la existencia de errores fundamentales en la interpretación de Kant por parte de Peirce. A mi juicio, ambos sobrevaloran la posición de Kant o, lo que es lo mismo, infravaloran los argumentos que aporta Peirce contra el irreflexivo («unreflektiert») nominalismo metafísico de Kant.

[34] Esta descripción se ajusta en cierto modo también a Feibleman quien, por otra parte, fue el primero en considerar la fragmentaria filosofía de Peirce como un sistema global –tal y como ésta había sido recopilada por los editores de los *Collected Papers*–.

[35] Sobre este tema, cfr. Moore y Robin (eds.), *Studies*... y Richard J.Bernstein (ed.), *Perspectives on Peirce*, New Haven/London, 1965.

[36] Cfr. 5.13 n., 5.18, 5.464, 8.206 y 8.259.

[37] El principio más importante de la filosofía peirceana, aparte del pragmático es, sin duda, la doctrina de las categorías.

38 Cfr. infra, Segunda Parte, II, 1, y IV, 1.

39 En una conferencia en la Universidad de California en el año 1898 bajo el título *Philosophical Conceptions and Practical Results* (cfr. Murphey, op. cit., p. 156).

40 Cfr. infra, Segunda Parte, II,1, y IV,1.

41 La exposición clásica de esta concepción puede encontrarse en Philip P.Wiener, *Evolution and the Founders of Pragmatism*, Harvard University Press, 1949. Un valioso complemento lo ofrece Max H. Fisch, «Alexander Bain and the Genealogy of Pragmatism», *Journal of the History of Ideas* XV (1954), pp. 413-444. La relación de Peirce con el «Metaphysical Club» es analizada minuciosamente en Max H. Fisch, «Was There a Metaphysical Club in Cambridge?», en Moore y Robin (eds.), *Studies*, II, pp. 3-32.

42 Cfr. Murphey, op. cit., pp. 106-150.

43 Cfr. Murphey, op. cit., p. 358 y ss.

44 Cfr. Paul Wiess, «Biography of Ch. S. Peirce», en *Dictionary of American Biography* y en Richard J. Bernstein, op. cit., pp. 1-12. Max H. Fisch prepara desde hace años una extensa biografía sobre Peirce.

45 Cfr. supra, nota 10. Si el despido de Peirce fue de alguna forma motivado por haberse divorciado éste en 1883 de su primera mujer, Harriet Melusina Fay, sobrina del obispo John Henry Hopkins, o por el hecho de que en el mismo año contrajese matrimonio con Juliette Froissy, de Nancy (Francia), es algo que hasta hoy no se ha aclarado.

46 Cfr. supra, nota 22.

47 Charles S. Peirce (ed.), *Studies in Logic, by Members of the Johns Hopkins University*, Boston, 1883. Murphey (op. cit., p. 297) califica la obra como «the most important single volume on logic written in America in the nineteenth century».

48 Cfr. P. Weiss, op. cit., p. 11.

49 Cfr. p.ej. 5.413 y 5.502. Para el estudio de la «historia de la terminología» –hoy tan en boga– la obra de Peirce respresenta un auténtico filón, especialmente para la historia de los términos lógicos.

50 Su valoración de la *Geschichte der Logik im Abendlande* (4 vols., Leipzig, 1855-70) de Prantl coincide en muchos puntos con la de I. M. Bochenski (en: *Formale Logik*, Friburgo/Munich, 1956, p. 8 y ss.), si bien el interés fundamental de Peirce no era en absoluto la «lógica formal» en el sentido estricto del término.

51 Cfr. su caracterización de la Edad Media (en particular su idea del *consensus catholicus*) en la recensión de Berkeley de 1871 y en la doctrina de los cuatro métodos de la *fixation of belief* de 1877 (8.11, 8.12 y 5.379 y ss.).

52 Cfr. p.ej. 8.15.

53 Cfr. 8.30.

54 Cfr. 3.613, 6.318 y 6.630; asimismo cfr. infra.

55 Cfr. Murphey, op. cit., p. 90 y ss.

56 Por ello, creo que es perfectamente concebible que hasta 1867 Peirce, en tanto que «fenomenalista» y kantiano, se considerase a sí mismo un «nominalista». Un reciente estudio de Max H. Fisch, que me ha sido facilitado en forma de manuscrito, tiende a corroborar esta suposición.

57 Cfr. 8.261.

58 En «One, Two, Three: Fundamental Categories of Thought and Nature», manuscrito de 1885 (1.369-72 y 1.376-78). Cfr. Murphey, op. cit., p. 303 y ss.; asimismo Peter Krausser, op. cit.

59 Cfr. 5.79-81.

60 He de admitir haber expuesto aquí el desarrollo intelectual de Peirce en el primer periodo (aprox. de 1860 a 1871) –un desarrollo extraordinariamente complicado y que, a veces, carece de una consistencia interna– teniendo en cuenta las líneas fundamentales

de su evolución general, líneas que por lo tanto sólo pueden reconocerse *ex post.* En algunos puntos concretos –p. ej. en la cuestión de las categorías o en la cuestión, estrechamente relacionada con la anterior, de la inmediatez mediada de las cosas del mundo exterior– hemos adelantado incluso las soluciones que Peirce ofrece más adelante a los problemas que presentamos ahora.

[61] 8.31.

[62] 8.30.

[63] *Collected Papers,* 6.619-628. En una lección de 1898 (4.2), Peirce menciona que su primeros conocimientos sobre Hegel se los debió a un libro de Augusto Vera (*Introduction à la Philosophie de Hegel,* Paris, 1855).

[64] Cfr. p.ej. 8.41, 6.436 y 5.90 y ss.

[65] Para Peirce, por tanto, Hegel no es un realista (con respecto a los universales), sino más bien un «nominalista ávido de realismo» (1.19).

[66] Cfr. *CP,* 8, p. 292: «Nominalism, up to that of Hegel, looks at reality retrospectively. What all modern Philosophy does is to deny that there is any *esse in futuro.*»

[67] Ya en el fragmento titulado «Principles» (1861), en donde se enfrenta a Kant, Peirce caracteriza el esquema básico (nominalista) de la teoría del conocimiento moderna en los siguientes términos:

«La concepción más habitual –y, a mi modo de ver, errónea– de la relación entre la cosa conocida y el sujeto que la conoce, es más o menos ésta: (1) En primer lugar existe el sujeto, el *Ego.* La cosa conocida es conocida en virtud de una *afección* de la conciencia, y consiguientemente sólo a través de su efecto. Así pues, se establece una distinción entre (2) el *noumeno* o la cosa tal como ésta existe –lo cual permanece enteramente desconocido (salvo para la razón pura, según algunas filosofías)– y (3) el objeto o cosa *en tanto que pensada.* (4) Existe la afección de la conciencia o el fenómeno, y (5) existe la relación de causalidad entre el objeto y el fenómeno. ... Yo [por el contrario] represento esa relación de la sigiente forma: (1) Existe el alma. (2) Existe el campo de la conciencia en que conocemos el alma. (3) Existe la cosa *en que se piensa* [*thought of*]. (4) Existe el poder real de la cosa que se ejerce sobre el alma. (5) Existe la idea o impresión que la cosa deja en el alma. (6) Existe el *pensamiento* o la idea tal como aparece en la conciencia.» («Principles», manuscrito fechado el 21 de agosto de 1861, p. 7 y ss.; citado por Murphey, op. cit., p. 23 y ss.).

Es interesante observar que, en este primer esbozo, el conocimiento mismo («thought» en [6]) aparece ya claramente diferenciado de las condiciones del mecanismo causal bajo las cuales aquél se realiza. Con ello queda ya superada en principio el presupuesto en que descansaba el problema cartesiano del conocimiento del «mundo exterior» y, tácitamente, también el presupuesto kantiano de las cosas-en-sí. La cosa misma, incluso aunque no sea conocida aún «como algo» en el predicado de una oración, está contenida en todo caso en el sujeto de la oración como aquello «en lo que se piensa» (3). Esta «hipótesis» garantiza, según Peirce, la identidad del objeto de conocimiento y de la cosa exterior.

[68] A mi juicio, J. v. Kempski ha pasado por alto este hecho, tan esencial para comprender la recepción de Kant en la obra del joven Peirce. No obstante, quizá ello se debe a que Kempski no había conocido aún los estudios del joven Peirce sobre Kant que Murphey pusiera en circulación. Cfr. infra.

[69] El matiz esencial que distingue la interpretación de Kant por parte del joven Peirce queda oscurecido en gran medida por el hecho de que el término de Kant «representación» [*Vorstellung*] suele traducirse sin más al inglés por «representation» –incluso por kantianos ortodoxos. Lo que para Peirce se esconde tras el término «representation», que designa la primera y más característica ilustración de la «Terceridad», es la transforma-

ción semiótica del concepto moderno de conocimiento –y, con ella, la posibilidad del paso de la crítica del conocimiento a la crítica del sentido–.

[70] Esta línea de argumentación, que siempre permaneció implícita en Peirce, volvería a repetirse ya en el siglo XX de una forma más explícita en la obra de M. Schlick. Schlick podía introducir ahora esa superación de la representación del mundo intuitivamente esquematizable por el conocimiento de la física moderna, formulado en un sistema matemático de signos, como argumento en favor de la transformación semiótica del concepto de conocimiento que él mismo y Wittgenstein habían llevado a cabo. (Cfr. M. Schlick, «Erleben, Erkennen, Metaphysik». En: *Kantstudien* XXXI, 1926).

[71] Sobre los motivos fundamentales de esta distinción cfr. infra.

[72] Para la discusión de este problema en la «antropología filosófica» de Max Scheler, Helmut Plessner, Arnold Gehlen y Erich Rothacker, cfr. el artículo «Anthropologie» de Jürgen Habermas en *Das Fischer Lexikon: Philosophie* (Frankfurt, 1958, pp.18-35).

[73] 5.257.

[74] 5.265.

[75] 5.310.

[76] 5.257.

[77] 5.310.

[78] 5.311.

[79] En este punto podría compararse esta argumentación con las doctrinas correspondientes de Maine de Biran y de Dilthey.

[80] La imprecisión de esta formulación –¿es el objeto real un resultado último del conocimiento que obtendremos de hecho «tarde o temprano», o es que la obtención de una «final opinion» presupone un proceso ilimitado de conocimiento?– queda definitivamente aclarada por Peirce en 1890 (en su recensión de *The World and the Individual* de J. Royce) en los siguientes términos: «... the ultimate opinion ... will, as we hope, actually be attained concerning any given question (though not in any finite time concerning *all* questions)» (8.113). Sobre el principio de «esperanza», que no tiene que ver con algo así como la corrección de la definición, sino con la cuestión de si la «final opinion» puede o no obtenerse de hecho, cfr. infra.

[81] 5.311.

[82] 5.356.

[83] Cfr. 1869: 5.354 y ss.; 1871: 8.12; 1878: 5.405 y ss.

[84] 5.311. Cfr. supra nota 80.

[85] Peirce hace aquí una alusión a la idea de «una sola iglesia universal», idea que sin duda constituía un modelo para la idea de su «community of investigators». Cfr. la última frase de 8.12. Asimismo cfr. supra nota 51.

[86] 8.13

[87] Para Peirce, es preciso sostener en todo momento el carácter normativo de un «ideal limit» en la definición de verdad o de realidad por medio de la «ultimate opinion»; cualquier otra definición (meramente empirista) comportaría, según Peirce, un error categorial, o, por decirlo con la terminología moderna, una «reductive fallacy».

[88] Esta exigencia podría compararse con la sustitución, llevada a cabo por los jóvenes hegelianos, del «espíritu absoluto» de Hegel por la comunidad de los «yoes» racionales (Bruno Bauer), la humanidad real (David Fr. Strauß), la comunidad natural-sensorial (Feuerbach) y, finalmente, por la «clase de la humanidad» (K. Marx). Todas estas soluciones se presentaban también como un nuevo garante de la verdad última y de la validez de los valores.

[89] Cfr. supra nota 26.

[90] No soy capaz de percibir ninguna circularidad en la argumentación de esta presuposición, circularidad que Murphey sí parece denunciar (op. cit., p. 141). Lo que Peirce

pretende en su «theory of reality» no es en absoluto una demostración de existencia, sino más bien una clarificación del sentido –lo mismo vale decir respecto de su trabajo posterior *How to Make Our Ideas Clear*. Para Peirce, en todo caso, la duda sobre la existencia misma de lo real carece de sentido desde el punto de vista práctico y conduce al absurdo –así lo afirma explícitamente en 1869 (5.352) y de nuevo en 1878 (5.384)–, puesto que en cualquier pregunta o duda respecto de la realidad de un fenómeno ya se está presuponiendo la existencia del mundo real –de la misma forma que en la pregunta por los «fundamentos de la validez de la lógica» hemos de presuponer prácticamente la validez de la lógica. A mi juicio, este tipo de argumentación –en tanto que preparatorio del «critical commonsensism» posterior– caracteriza la tesis fundamental de la crítica del sentido, propia de la filosofía de Peirce. Cfr. infra.

Como Peirce subrayaba en 1885 frente a Royce, nosotros «experimentamos» la existencia del mundo real en la resistencia que éste presenta a nuestra voluntad, esto es, en el «outward clash». Y esta experiencia se introduce *hic et nunc* como criterio de evidencia necesario en la verificación experimental de una creencia. Sin embargo, cuando más tarde Peirce toma esta experiencia de la existencia de lo real –por primera vez, probablemente, en 1873 (7.326 y s.) en el concepto de «sensación» u «observación»– como criterio en la definición del «método de investigación» apropiado, ello no significa que se esté dando por sentado algo así como una prueba de la existencia del mundo real. Y esto es así porque para Peirce la «experiencia» de la resistencia a nuestra voluntad *hic et nunc* (como un caso de «Segundidad») no es en absoluto un conocimiento («Terceridad»), sino que más bien sólo puede introducirse legítimamente en el marco del conocimiento en tanto que formación de una opinión con sentido («Terceridad»). Por tanto, debe ser posible establecer el sentido de una definición de la realidad sin necesidad de aportar previamente una prueba de la existencia de lo real, puesto que la mera experiencia de la existencia de lo real sólo tiene sentido «como algo» en el marco del conocimiento posible de lo real. De todo ello se sigue, a mi juicio, que la existencia del mundo real (experimentable sólo *hic et nunc*) no sólo resulta imposible demostrarla, sino que tampoco es necesario hacerlo. Lo que, sin embargo, sí puede demostrarse es que todo intento de demostrar o cuestionar la existencia del mundo real presupone ya esa existencia.

[91] En el prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, señala Kant que a la razón le es posible, involucrándose en la praxis de la ciencia natural, emplear «principios de sus juicios de acuerdo con leyes constantes (...) "obligando" a la naturaleza a responder sus preguntas». Para ello, obviamente, la razón no sólo debe elaborar a priori modelos conceptuales o matemáticos, sino aplicarlos también a la naturaleza en forma de «proyectiles», «planos inclinados», «columnas de agua», etc. Es decir, debe materializarlos en la naturaleza para permitir que la naturaleza misma responda a la naturaleza «hecha» por los hombres. El viejo Kant retomó en su *Opus Postumum* este problema de las condiciones de posibilidad de la «ciencia natural experimental» e intentó resolverlo por medio del concepto de la «autoafección del Yo» en la intervención del Yo corporal en la naturaleza (sobre este punto, cfr. el excelente trabajo de Hansgeorg Hoppe, *Die Objektivität der besonderen Naturerkenntnis*, tesis doctoral, Universidad de Kiel, 1966). Me parece, sin embargo, que es precisamente aquí donde la aporía de la filosofía transcendental de la conciencia de Kant se hace más evidente: es incapaz de reconocer como condiciones de posibilidad de la experiencia aquellos presupuestos que no son propios de la conciencia, y que, sin embargo, siempre ha asumido –por ejemplo, en la «afección» de la «sensibilidad» por la «cosa-en-sí»– y tiene que asumir absolutamente para fundamentar la posibilidad de la ciencia experimental.

[92] Por supuesto, es cierto que la comunidad real misma sólo podría reconocerse –según el sentido pleno de su realidad– en la «ultimate opinion», pero esto no reduce la co-

munidad real a la «ultimate opinion» en tanto que *idea*. Sobre la falta de claridad de Peirce en este punto, cfr. infra.

93 Cfr. 5.311. En 1885 Peirce critica el hegelianismo de Royce y subraya que, antes aún de alcanzar el conocimiento conceptual de las cosas individuales, que queda reservado a una «ideal perfection of knowledge» en la «ultimate opinion», podemos experimentarlas como resistencia a nuestra voluntad. En este sentido, las señalamos e identificamos como cosas existentes con ayuda de los términos deícticos del lenguaje, aunque no por ello las lleguemos a *conocer*. Cfr. 8.41 y s. Sobre este punto, cfr. infra.

94 5.312.

95 8.14.

96 8.15.

97 8.16. Esta superación del primado de la llamada «experiencia interior» probablemente se la debe Peirce en última instancia a Kant –o, más precisamente, a la comparación entre las dos ediciones de la *Crítica de la razón pura*. De la lectura de la «Refutación del idealismo» (B 274 y ss.), añadida en la segunda edición, Peirce extrajo unas conclusiones que iban más allá del pensamiento de Kant en la línea de un realismo de la crítica del sentido. El propio Peirce parece confirmarlo en una vindicación de Kant del año 1903. Allí distingue tres «momentos» dialécticos (sic) en el desarrollo del problema idealismo *versus* realismo: 1. La posición kantiana de la restricción de la validez de todos los conceptos a la experiencia posible. 2. La conclusión idealista de que, en este caso, sólo existen nuestras representaciones [*Vorstellungen*]. 3. «... el tercer momento en el pensamiento kantiano, que no se hace patente hasta la segunda edición de la *Crítica* ... Se trata de un elemento verdaderamente iluminador del pensamiento kantiano. Podría decir que es el sol alrededor del cual gira todo lo demás. Este tercer momento consiste en rechazar claramente [la afirmación de] que los conceptos metafísicos no se refieran a las cosas-en-sí. Kant *nunca* dijo esto. Lo que dijo es que estos conceptos no tienen aplicación alguna más allá de los límites de la experiencia posible. Pero tenemos *experiencia directa de las cosas en sí*». (6.95)

98 Esto puede compararse no sólo con la crítica de Wittgenstein al *metaphorischer Schein* en las *Investigaciones filosóficas* (en donde se dessarrolla la tesis de la crítica del sentido como tal), sino también con el siguiente pasaje de Heidegger en *Ser y tiempo*:

> «Al "dirigirse a..." y "aprehender", no sale el "ser ahí" de una su esfera interna en la que empiece por estar enclaustrado, sino que el "ser ahí" es siempre ya, por obra de su forma de ser primaria, "ahí fuera", cabe entes que hacen frente dentro del mundo en cada caso ya descubierto. Y el de detenerse determinante cabe el ente que se trata de conocer no es un dejar la esfera interna, sino que en este mismo "ser ahí fuera" cabe el objeto el "ser ahí" es "ahí dentro" en el sentido bien comprendido, es decir, él mismo es quien, como "ser en el mundo", conoce. Y, aún, el percibir lo conocido no es un retornar del salir aprehensor con la presa ganada a la "jaula" de la conciencia, sino que incluso percibiendo, conservando y reteniendo sigue el "ser ahí", cognoscente, en cuanto "ser ahí" ahí fuera.» [p. 75 de la ed. de José Gaos. *N. del T.*]

Aquí y en el contexto de la discusión del «Ser en el mundo» en general como estructura fundamental del «Ser ahí» al que pertenece este pasaje, se encuentra el correlato fenomenológico hermenéutico de la superación de la «crítica del conocimiento» por la «crítica del sentido» (desde Peirce hasta Wittgenstein).

99 8.13.

100 5.525.

[101] Peirce se refiere aquí a una publicación del año 1892 (*The Critic of Arguments*, CP, 3.417 y ss.).

[102] 5.356.

[103] 6.610. (Se trata de un pasaje su polémica con el editor de *The Monist*, el Dr. Carus, de su artículo *Reply to the Necessitarians*).

[104] 5.407. Cfr. asimismo el siguiente pasaje fundamental de la «Lógica de 1873»: «... the object of the final opinion which we have seen to be independent of what any particular person thinks, may very well be external to the mind. And there is no objection to saying that this external reality causes the sensation, and through the sensation has caused all that line of thought which has finally led to the belief». (7.339).

[105] 8.129. (Se trata de la reseña de de 1890 de Royce, *The World and the Individual*).

[106] 8.104. (op. cit.).

[107] Peirce concibió estos pensamientos ya en 1868 (5.313 y ss.) y los reelaboró más detalladamente en su metafísica de la evolución a partir de 1892.

[108] Cfr. infra, Segunda Parte, III, 2 Cfr. asimismo las notas a pie de página que añadió Peirce en sus últimos años a *How to Make Our Ideas Clear* (5.402).

[109] Para una detenida discusión de este problema, cfr. los penetrantes y aporéticos comentarios de M. Thompson en *Studies*, op. cit., I, pp. 133-142 y John E. Smith en *Perspectives*, op. cit., pp. 92-119.

[110] En este contexto podemos ignorar la cuestión de si la alternativa entre el uso correcto de los medios lingüísticos, por un lado, y el extravío producido por el *metaphorischer Schein*, por otro, hace justicia o no al problema del pensamiento creativo, que se guía por la fuerza de la revelación preconceptual de las metáforas, sin sucumbir por ello a su *Schein*. Incluso para aquellos que, como Heidegger, entiendan las metáforas como algo que «simultáneamente cubre y descubre», la crítica del sentido es siempre una *conditio sine qua non* de la filosofía moderna.

[111] El motivo indirecto (pero no menos fundamental) podría haber sido la preservación de la libertad o, más bien, del mundo moral del «juego de lenguaje del Yo» frente a la necesidad mecánica del «juego de lenguaje del Ello» propio de las ciencias naturales contemporáneas.

[112] La complicada jerarquía de las disciplinas filosóficas hacia el año 1901 y siguientes, según la cual la lógica (normativa de la ciencia) presuponía aún la «fenomenología» (de las categorías), no contradice esto necesariamente, puesto que la «fenomenología» misma, a su vez, presuponía la lógica (formal de relaciones), que forma parte de las matemáticas, y en la cual las categorías son ya deducidas como posibilidades del pensamiento. Sobre los primeros intentos de una deducción de las categorías –que condujeron a la *New List*– escribe Peirce en 1898: «In the early sixties I was a passionate devotee of Kant, at least as regarded the transcendental Analytic in the *Critic of the Pure Reason*. I believed more implicitly in the two tables of the Functions of Judgement and the Categories than if they had been brought down from Sinai ...» (4.2).

Sobre el desarrollo posterior, Peirce escribe hacia 1905 en una nota a la *New List* lo siguiente: «The first question ... was whether or not the fundamental categories of thought really have that sort of dependence upon formal Logic that Kant asserted. I became thoroughly convinced that such a relation really did and must exist. After a series of inquiries, I came to see that Kant ought not to have confined himself to divisions of propositions, or «judgements», as the Germans confuse the subject by calling them, but ought to have taken account of all elementary and significant differences of form among signs of all sorts, and that, above all, he ought not to have left out of account fundamental forms of reasonings. At last after the hardest two years' mental work that I have ever done in my life, I found myself with but a single assured result of any positive importance. This was that there are but three elementary forms of predication or signification,

which as I originally named them ... were *qualities* (of feeling), (dyadic) *relations*, and (predications of) *representations*.» (1.561).

[113] Cfr. supra.

[114] Este punto de vista es compartido por Murphey (op. cit., p. 23 y ss.) y v. Kempski. En casi todos los puntos en los que Murphey afirma que Peirce interpreta erróneamente a Kant, podría verse también una muy justificada crítica a Kant, bajo el supuesto de que la posición finalmente alcanzada por Peirce sea más consistente que la kantiana. Probablemente Peirce no tuvo conciencia plena del alcance de sus críticas a la obra de Kant.

[115] No se trata, sin embargo, de esa «vía intermedia» de un sistema de epigénesis de la razón pura, al que Kant se refiere en la *Crítica de la razón pura* (B 167). Al comienzo de sus estudios de filosofía Peirce compartió esta posición con su padre, Benjamin Peirce, un matemático influido por Leibniz, pero en 1862 la abandonó. (Cfr. Murphey, op. cit., p. 41).

[116] Nuestra exposición está orientada aquí en función de la concepción más avanzada de Peirce en torno a la relación entre «inducción» e «hipótesis». La lógica peirceana de las «inferencias sintéticas» permite limitar de una vez por todas la aplicabilidad del postulado del «círculo vicioso» a su lugar propio dentro de la lógica deductiva.

[117] Por emplear la expresión de v. Kemspki.

[118] Sobre esto, cfr. Gerard Radnitzky, «Über empfehlenswerte und verwerfliche Spielarten der Skepsis», en *Ratio*, 7, pp. 109-135.

[119] Cfr. infra.

[120] Utilizaremos aquí aquellos textos del joven Peirce que muestran sus primeros estudios sobre Kant (dados a conocer por Murphey), así como los trabajos sobre lógica y doctrina de las categorías, publicados en 1867.

[121] Cfr. Murphey, op. cit., p. 21.

[122] Citado en Murphey, op. cit., p. 26. Podría hablarse aquí de una errónea interpretación psicologista de Kant, que resultaría imposible seguir sosteniendo tras la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*. Cabe preguntar aún si una supresión realmente consecuente de todo «trascendentalismo psicológico» en la *Crítica de la razón pura* no debe conducir al resultado final de que la verdad necesaria de los juicios sintéticos a priori sólo sea válida bajo la conjetura de que los enunciados empíricos de la ciencia, que presuponen estos juicios, son ellos mismos apodícticamente ciertos.

[123] Citado en Murphey, op. cit., p. 27.

[124] 5.382 n. Agradezco al Dr. Peter Krausser su amable indicación sobre la sintomática significación de este pasaje para la orientación de Peirce hacia los postulados de la razón práctica.

[125] Cfr. supra III, 1. Sobre esto cfr. Murphey, op. cit., pp. 55-94. A mi juicio, no se trata aquí únicamente de una «deducción metafísica» en el sentido de Kant, sino también de una «deducción trascendental», puesto que la obtención de una opinión consistente sobre lo real es para Peirce el «punto supremo» (Kant) al que va ligado su filosofía trascendental. En un borrador de la «New List of Categories» Peirce critica el método de Kant de la deducción de las categorías por referencia a una tabla de juicios, puesto que «no desarrolla esa referencia directa a la unidad de la consistencia, que es la única que da validez a las categorías» (Citado en Murphey, op. cit., p. 65.) Peirce confía en que su «Nueva Lista» haya establecido justamente esa referencia directa en su análisis de los conceptos, contenidos en la representación sígnica de lo real (1.550). En la deducción trascendental de la validez de las inferencias sintéticas, que Peirce presenta en 1868 y de nuevo en 1878, la «ultimate opinion» de la «community» –sólo alcanzable «in the long run»– funciona como el «punto supremo» en este sentido (cfr. infra). Con ello se obtiene aquella concretización del «punto supremo» de una filosofía transcendental, que ya estaba

presente en la transformación semiótica peirceana del concepto de conocimiento y que es característica de la transición de la filosofía de la «conciencia en general» al pragmatismo en tanto que realismo de la crítica del sentido. En la filosofía actual se discute este problema bajo el título de «lenguaje y conciencia» o, más claramente, «sociedad, lenguaje y conciencia».

[126] En un esbozo autobiográfico de 1898 escribe Peirce: «Esto [i.e., la interpretación de la relación entre sujeto y predicado como relación sígnica] me llevó a ver que la relación entre sujeto y predicado, o entre antecedente y consecuente, es esencialmente la misma que la que hay entre la premisa y la conclusión» (4.3).

[127] Cfr. Murphey, op. cit., p. 56.

[128] Citado en Murphey, op. cit., p. 56.

[129] Cfr. infra.

[130] Citado en Murphey, op. cit., p. 60. En la «Memoranda Concerning the Aristotelian Syllogism» (2.792-807) de 1868 Peirce critica la posición que adopta Kant en «Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren» (1762), y muestra que cada una de las tres figuras silogísticas encierran un principio independiente, o, más exactamente: «que cada figura contiene el principio de la primera figura, pero las figuras segunda y tercera contienen además otros principios» (2.807, cfr. Murphey, op. cit., pp. 57-63).

[131] No podemos entrar aquí en las modificaciones que se introducen en la concepción peirceana de la deducción a consecuencia de su desarrollo posterior de la «lógica de las relaciones».

[132] 5.348.

[133] En las teorías modernas de la lógica de la ciencia, la «explicación» se concibe como la deducción de un explanandum sobre la base de leyes generales y condiciones antecedentes. Por tanto, no existe diferencia lógica entre una explicación y una predicción. (Así, por ejemplo, en Hempel-Oppenheim, *Readings in the Philosophy of Science*, Nueva York, 1953.) Pero también en este caso la asunción de condiciones antecedentes que permitirían la deducción del explanandum bajo el presupuesto de una ley general, sólo es posible con un mayor o menor grado de probabilidad. Esta asunción, que hace posible una «explicación» en el sentido de Hempel-Oppenheim, es lo que Peirce llama una «explicación» de fenómenos por medio de una «hipótesis». Este cambio de acento, en el sentido de un *ars inveniendi* («logic of discovery») –considerado por los neopositivistas como psicologista– tiene una importancia capital para la teoría de la ciencia, puesto que todo depende –como, por ejemplo, en el caso de la explicación histórica– de encontrar condiciones antecedentes y las premisas más generales sólo pueden presuponerse de una forma tan vaga que la deducción de sucesos en el sentido de Hempel-Oppenheim no es posible en principio. (Sobre este punto, cfr. Dray, *Explanation in History*, Oxford, 1964.)

[134] Sobre este tema, cfr. la introducción de Erich Heintel a los *Sprachphilosophische Schriften* de Johann Gottfried Herder, 2ª ed. Hamburgo, 1964. El problema que a Peirce le ocupa aquí bien podría describirse, utilizando la expresión de L. Weisgerber, como la «Wortung der Welt» en el lenguaje. Crf. Weisgerger, «Das Worten der Welt als sprachliche Aufgabe der Menschheit», *Sprachforum* 1 (1955), pp. 10-19.

[135] Citado en Murphey, op. cit., p. 67 y ss.

[136] En su semiótica, inspirada en la lógica medieval del lenguaje («Tractatus de proprietatibus terminorum»), Peirce distingue entre *denotatio* (designación de las cosas que caen bajo la definición de un concepto extensionalmente) y *connotatio* (designación de los rasgos que pertenecen al significado intensional de un símbolo). Peirce considera estas dos dimensiones tradicionales del significado propias de la llamada «gramática especulativa» como ejemplos de la «Segundidad» (*denotatio* como relación de un signo con el objeto exterior en una situación) y de la «Primeridad» (*connotatio* como designación de los caracteres cualitativos que expresan una forma de ser). Aquí entra en juego uno de los te-

mas de la llamada «retórica especulativa», a saber, la relación del signo con la conciencia comprensiva del ser humano bajo la forma del «Interpretant». Esta dimensión de la «Terceridad» («mediación» en tanto que «interpretación») es además aquella en la que tiene su lugar semiótico la clarificación del sentido de los conceptos o de las proposiciones por medio de la «máxima pragmática». Charles Morris, que sometió la semiótica peirceana a una reducción conductista, habla de la «dimensión pragmática del signo» como equivalente de la «retórica» tradicional. Cfr. infra Segunda Parte, II, 2 y IV.

[137] Citado en Murphey, op. cit., p. 70.

[138] Se trata, de acuerdo con la terminología posterior de Peirce, de un «símbolo interpretante» que se diferencia categorialmente de un nombre propio meramente «deíctico».

[139] Cfr. Murphey, op. cit., p. 70.

[140] Cfr. supra nota 116.

[141] Cfr. J. Wach, *Das Verstehen*, 3 vols. 1926-1933.

[142] Citado en Murphey, op. cit., p. 71.

[143] Las recientes investigaciones sobre el lenguaje han mostrado que la función cognitiva del lenguaje desempeña un cierto papel incluso a la hora de descomponer y ordenar la percepción del color. Cfr. H. Gipper, «Über Aufgabe und Leistung der Sprache beim Umgang mit Farben», en *Die Farbe*, 6 (1975), pp. 23-48.

[144] Cfr. Murphey, op. cit., p.71.

[145] Cfr. infra, Segunda Parte, II, 2 y IV, 2.

[146] Prestar atención a esta arquitectónica es tan importante para interpretar aquí correctamente a Peirce como lo es la constante referencia a las categorías de «Primeridad», «Segundidad» y «Terceridad» en sus trabajos posteriores.

[147] Cfr. 5.214.

[148] Cfr. infra.

[149] 5.215.

[150] Cfr. 5.237.

[151] 5.235. Esta idea probablemente recibió la influencia de la filosofía de Swedenborg, a través del libro de Henry James *Substance and Shadow* (Boston, 1863). Así lo confirma Peirce explícitamente en su metafísica posterior (cfr. Murphey, op. cit., p. 350 y ss.). Las estrechas relaciones con Böhme y Schelling –que aparecen particularmente claras en el tercer periodo del desarrollo de la filosofía peirceana– bien pudieron estar mediadas por el «transcendentalismo» de Henry James.

[152] «Embodying» (o «incarnation») es el concepto básico de la metafísica de H. James (cfr. Murphey, op. cit., p. 350 y ss.)

[153] 5.242.

[154] 5.251. Este pasaje recuerda claramente a la definición hegeliana del lenguaje como «la autoconciencia que es *para otros* y que en cuanto tal está inmediatamente dada y que es universal como ésta» (Fenomenología del espíritu). La correspondiente definición del lenguaje correspondiente en Marx lo describe como: «inmediata realidad del pensamiento, la conciencia real y práctica existente para otros hombres, es decir, la conciencia existente también para mí mismo» (La ideología alemana). La identidad del individuo con el otro o, mejor, con la sociedad, identidad establecida ya en el lenguaje, se expresa en la concepción peirceana de la «community» que se convierta en el punto de intersección de toda su filosofía. Sobre el principio peirceano de «esperanza» cfr. infra.

[155] 5.253.

[156] 5.313-317.

[157] En una nota a pie de página de un texto anterior (5.289) Peirce observa que «... igual que decimos que un cuerpo se encuentra en movimiento, y no que el movi-

miento se encuentra en un cuerpo, debemos decir que nosotros nos encontramos en pensamientos, y no que los pensamientos se encuentran en nosotros».

[158] 5.315. Por el contrario, un «idiota» es aquí, en el sentido original y estricto del término, la «persona privada» sin más.

[159] 5.313.

[160] Cfr. supra.

[161] Cfr. supra.

[162] Peirce no introduce realmente esta doctrina hasta el segundo de los tratados de 1868, y no la aplica enteramente a su teoría del conocimiento hasta 1903.

[163] El problema que aquí nos ocupa encontró en Heidegger esta penetrante reformulación: por mucho que acerquemos una silla a la pared, nunca llegará a tocar realmente la pared. La «iluminación» [*Lichtung*] del Ser en el Logos no puede nunca reducirse a sucesos o relaciones intramundanas.

[164] 5.263.

[165] Peirce sigue aquí la «theory of vision» de Berkeley. Cfr. 5.219.

[166] Es esta unificación de los fenómenos, que más tarde sería objeto de estudio por parte de la psicología de la *Gestalt*, la que queda reducida en Peirce a inferencias inconscientes. Sobre esto llegó a escribir lo siguiente: «Es una conocida ley del entendimiento que, cuando se presentan fenómenos de extrema complejidad que se reducirían a un cierto *orden* o simplicidad mediada mediante la aplicación de un cierto concepto, este concepto llega antes o después a aplicarse efectivamente a dichos fenómenos.» (5.223).

[167] Cfr. 5.250 y 5.263, así como 5.157, 5.181 y 5.202.

[168] En los parágrafos 5.283-290 del segundo de los tratados de 1868, Peirce pone en relación su semiótica con su doctrina de las categorías. Ambas habían sido ya desarrolladas, especialmente en la «New List of Categories» de 1867, a partir de una concepción única. Sobre la conexión entre semiótica y doctrina de las categorías, cfr. infra Segunda Parte, especialmente II.

[169] 5.264.

[170] 5.267.

[171] 5.268.

[172] Peirce desarrolló esta doctrina monográficamente por primera vez en el artículo «On the Natural Classification of Arguments» de 1867. La segunda exposición monográfica tiene lugar en el marco de las series sobre «Logic of Science» de 1878. Para un análisis de esta doctrina y un desarrollo sistemático de la misma, cfr. von Kempski, op. cit., capítulos I, III y IV.

[173] 5.280.

[174] Cfr. 5.280-282.

[175] Como Max Fisch revela en «A Chronicle of Pragmatism, 1865-1879» (en: *The Monist*, 48, 1964, p. 442-466), Peirce tuvo conocimiento de la aparición de la psicología fisiológica en Alemania con Fechner y W. Wundt.

[176] Cfr. 5.295-307.

[177] 5.299.

[178] 5.301.

[179] Sobre esto, cfr. la comprehensiva monografía de Gerhard Funke sobre el concepto de «*Costumbre*» (*Archiv für Begriffsgeschichte*, vol. 3, 606 págs., Bonn, 1958). Incluso aquí, el filósofo por excelencia del «habit» aparece casi exclusivamente por relación a la figura de W. James.

[180] Cfr. infra.

[181] Harris fue discípulo y amigo del fundador alemán de la escuela hegeliana de St. Louis, Henry Brockmeyer. Escribió un libro sobre la lógica de Hegel y fundó en 1867 con Denton J. Sneider la primera revista filosófica especializada en América, «*The Journal*

of *Speculative Philosophy*». Cfr. la divertida narración del surgimiento de una escuela hegeliana americana en los límites del salvaje Oeste en Gustav E. Müller, *Amerikanische Philosophie*, 2ª ed., Stuttgart, 1950, p. 110 y ss.

[181] Cfr. Max Fisch, *A Chronicle*..., op. cit., p. 446.

[182] 5.348.

[183] 5.223 n.

[184] 2.690-692.

[185] Cfr. la recensión de Peirce de esta obra de 1867 (8.1-6).

[186] Peirce piensa aquí en una inferencia deductiva de probabilidad en el sentido de la teoría matemática de la probabilidad, que no debe confundirse en absoluto con una inferencia meramente probable (inductiva o abductiva). Sobre esto, cfr. 5.346 y 2.620-623.

[187] 2.693.

[188] Según Peirce, la validez objetiva de las hipótesis basadas en la «abducción» sólo pueden confirmarse inductivamente. Esta es también la estructura lógica del principio de verificación implícito en la «máxima pragmática». Así pues, la cuestión de la validez de la inducción tiene el mismo significado que tenía para Kant la cuestión de la validez de los juicios sintéticos a priori. Esta es la verdadera razón por la que Peirce, después de haberse ocupado de la deducción, pudo concentrarse totalmente en el tercero de los ensayos de 1868/69 en el estudio de la inducción. Ciertamente, el propio Peirce aún no expresa claramente así esta cuestión en el ensayo de 1869; más bien sugiere una analogía entre la inducción y la hipótesis (5.349 y 5.352).

[189] 5.342-345.

[190] 5.349.

[191] 5.351.

[192] Murphey parece esperar de Peirce una prueba de este tipo. Cfr. supra.

[193] 5.352. Al comienzo de este ensayo Peirce nos muestra que quien quiera negar o probar la validez de la lógica deductiva, ya está presuponiéndola.

[194] Heidegger calificó en este sentido la exigencia –propuesta desde Descartes– de una demostración de la existencia del mundo exterior como un «escándalo». Giambattista Vico sostenía que querer demostrar la existencia de Dios o del mundo significaba tanto como querer ser capaz de hacerlos realidad.

[195] Cfr. supra.

[196] 5.354.

[197] Cfr. supra.

[198] 5.354.

[199] 5.356.

[200] 5.357. Este pasaje describe un complemento necesario a la caracterización de la «Community» en 8.13.

[201] 5.357.

[202] Sobre el principio de esperanza véanse los siguientes textos: 5.357, 5.402, nota, 5.407 y ss., 2.652-55, 8.12-14.

[203] William James, *The Will to Believe*, New York, 1897.

[204] Véase nuestra selección de «La doctrina del azar».

[205] 1.636.

[206] 1.635.

[207] Según Max Fisch (cfr. supra nota 41).

[208] 5.331.

[209] Peirce anticipa aquí la problemática de los llamados «conceptos teóricos», en los que Carnap encontró el límite a su programa neopositivista de definiciones. Cfr. Rudolf

Carnap en *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol 1 (Minneapolis, University of Minnesota Press, 1956).

[210] 8.33.

[211] 8.12.

[212] 8.18.

[213] Cfr. supra p. *.

[214] En 1908 el propio Peirce escribió sobre esto lo siguiente: «En 1871, en el Metaphysical Club de Cambridge, Massachusetts, acostumbraba a utilizar este principio como una forma de evangelio lógico para predicar ese método que Berkeley no llegó a formular pero que de hecho practicaba, y que en nuestras conversaciones yo solía llamar *pragmatismo*». (6.481).

Max Fisch («A Chronicle of Pragmatism», p. 442) encontró en el libro de notas de Pierce sobre terminología filosófica numerosas entradas de 1865 sobre la voz «pragmatical» y la siguiente sobre «pragmatic»: «Pragmatic Anthropology Kant VII (b) 4 "Peirce disponía de la edición de Rosenkrantz y Schubert, 1838-42"... (horizonte)... Kant III 206». En 1902 Peirce empieza un artículo sobre el tema «Pragmatic and Pragmatism» con estas dos referencias a Kant en 1905, en «What Pragmatism Is». Peirce explica del siguiente modo por qué no ha denominado a su doctrina «Practicismo» o «Practicalismo»: «Para alguien que, como el autor, así como 19 de cada veinte experimentalistas con orientación filosófica, se formó filosóficamente en la obra de Kant y que piensa aún en términos kantianos con la mayor soltura, los términos *praktisch* y *pragmatisch* estaban tan alejados el uno del otro como lo están los dos polos terráqueos. El primero pertenecía a una región del pensamiento donde la mente de ningún experimentalista en cuanto tal puede asegurar, o contar con, un terreno sólido bajo sus pies; el último se relaciona con los propósitos humanos. Ahora bien, casi lo más sorprendente de la nueva teoría era su reconocimiento de una conexión inseparable entre conocimiento racional y propósito racional: y esa consideración fue la que me decidió por el nombre pragmatismo» (5.412). En la definición de la «máxima pragmática» de 1902 Peirce simplemente comenta: «La reflexión sobre la *Crítica de la Razón Pura* llevó al autor a la máxima» (5.3). El pasaje que con mayor probabilidad podría haber sugerido la máxima pragmática es el siguiente: «"Práctico" es todo lo que es posible mediante libertad. Pero si las condiciones del ejercicio de nuestra voluntad libre son empíricas, la razón no puede tener a este repecto más que un uso regulador ni servir más que para llevar a cabo la unidad de las leyes empíricas (...) De ahí que las únicas leyes que la razón puede suministrarnos sean, no leyes puras y enteramente determinadas a priori, sino leyes pragmáticas de la conducta libre encaminadas a la consecución de los fines que los sentidos nos recomiendan» <B 828>.

En el segúndo capítulo de su «Fundamentación en la Metafísica de las costumbres» Kant distingue entre «imperativos hipotéticos» que son indicaciones para la prudencia, y se llaman también «pragmáticos» (que conducen a nuestro bienestar), y aquellos imperativos meramente «técnicos» que sólo afirman qué vías y medios se necesitan para conseguir un objetivo particular. La máxima pragmática peirceana para la clarificación de nuestras ideas se ajusta mejor al primer tipo de «imperativo hipotético» porque presupone el objetivo particular de clarificar ciertos conceptos. Cfr. la autorizada definición peirceana de la máxima pragmática en 5.402.

[215] 5.12. Cfr. «Peirce's Description of the Metaphysical Club in a 1909 Draft of a preface to 'My Pragmatism'», publicado como apéndice a Max H. Fisch, *Was There a Metaphysical Club?*, en Moore y Robin, *Studies*, pp. 24-29.

[216] Max Fisch, *A Chronicle ...*, op. cit., p. 444.

[217] Nos apoyamos aquí en el ensayo de Edward H. Madden, «Pragmatism, Positivism, and Ch. Wright», en *Philosophy and Phenomenological Research* XIV, 1953, pp. 62-71; cfr. también E. H. Madden, *Ch. Wright and the Foundations of Pragmatism*, Seattle,

1963. El artículo de Madden se basa en los siguientes escritos de Wright: *The Philosophy of Herbert Spencer* (North American Review, 1865, pp. 423-76), *The Evolution of Self-Consciousness* (North American Review, 1873) y el libro publicado póstumamente *Philosophical Discussions* (Nueva York, 1877).

[168] De la crítica a Spencer de 1865, op. cit., p. 427 (citado en Madden, op. cit.).

[169] Op. cit., p. 431.

[170] Citado en Madden, op. cit.

[171] Así lo ha demostrado Max Fisch en su artículo *Alexander Bain and the Genealogy of Pragmatism* (en: Journal of the History of Ideas, XV, 1954, 423). En lo sucesivo nos remitimos a la exposición de Max H. Fisch.

[172] 5.12.

[173] 5.12.

[174] Alexander Bain, *The Emotions and the Will*, 3ª edición, Nueva York, 1875, p 505 y ss. (citado en Fisch, op. cit., p. 423).

[175] Bain, op. cit. (Fisch, op. cit., p. 419).

[176] Bain, *Mental and Moral Science*, Londres, 1872, p. 373 (citado en Fisch, op. cit., p. 420).

[177] Bain, op. cit., Primera Parte, Apéndice, p. 100 (Fisch, p. 422).

[178] Bain, *The Emotions and the Will*, p. 573 (Fisch, p. 420).

[179] Peirce siempre prefirió la filosofía de la ciencia históricamente concebida de Whewell a la de su gran oponente J. St. Mill. Cfr. Max Fisch, *Chronicle* ..., p. 450.

[180] Como Max Fisch ha mostrado (véase su *Chronicle* ..., p. 465 y s.), Peirce no podía decidirse a publicar la conferencia sobre el pragmatismo que había pronunciado ante el «Metaphysical Club», separadamente del libro que tenía planeado sobre «The Logic of Science». Más tarde asumió el compromiso de publicar la serie de artículos *Illustrations of the Logic of Science* en el «Popular Science Monthly», un compromiso que posteriormente a menudo lamentó.

[181] 7.313-361.

[182] Cfr. Max Fisch, op. cit., p. 454 y s. y p. 466.

[183] Un ejemplo de este intento es la conferencia de Harvard sobre «Pragmatism» de 1903, 5.14 y ss.

[184] 5.403; cfr. 7.340 y s. (de la «Lógica» de 1873); y también las correcciones posteriores en 5.453-458 y 8.208.

[185] Murphey, op. cit., p. 164.

[186] 5.375.

[187] 5.384.

[188] Cfr. 5.407.

[189] Cfr. 8.12.

[190] Cfr. 5.406.

[191] Cfr. el impresionante ejemplo de la convergencia de las experiencias del ciego y del sordo en la recensión sobre Berkeley (8.12).

[192] La reducción naturalista de la verdad procede según este esquema: «Esas actividades no son sino la satisfacción de tales necesidades. Yo soy el único que penetra todo esto y reconoce la 'verdad' por lo que es». Los representantes clásicos de esta figura del pensamiento son Schopenhauer y Nietzsche.

[193] Posteriormente el propio Peirce protestará a menudo contra el psicologismo en los ensayos sobre el pragmatismo de 1877/78.

[194] Cfr. 5.265.

[195] Cfr. 5.376.

[196] Giambattista Vico fue el primer pensador que criticó la duda radical de Descartes en nombre de los presupuestos históricos y sustanciales del desarrollo del conocimiento,

tal y como funcionan de hecho en el *sensus communis*. Recientemente y desde un punto de vista similar, la ficción cartesiana de una absoluta libertad de prejuicios ha sido criticada por Heidegger en nombre de la estructura a priori existencial-hermenéutica de nuestras preconcepciones. Cfr. Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tubinga, 1960.

[247] Cfr. supra.

[248] Es significativo que esta crítica se aplique no sólo a todo el pragmatismo sino también a la filosofía de la vida, al existencialismo y al marxismo. Los logros de estas filosofías descansan en los diferentes modos en que desarrollan las distintas formas en que el conocimiento está comprometido con el mundo. El límite de estas filosofías reside en su ceguera para con ese nivel de reflexión más elevado que tematiza las condiciones de posibilidad de la filosofía y, con ello, del pensamiento no dogmático como tal.

[249] Cfr. infra, Segunda Parte, IV. 3.

[250] 5.375.

[251] 5.375.

[252] Con este refinamiento lógico que se correspondía con las amplias pretensiones sintéticas de su sistema, Peirce irritó a su público a lo largo de toda su vida. Pero este rigor lógico era también el que le permitiría alcanzar la fama en el siglo XX.

[252a] Esto es justamente lo que no se encuentra ni en la teoría de la adecuación aristotélica de la verdad ni en su «formulación moderna» (como se la llama) en la semántica lógica de Alfred Tarski. El neopositivismo admite sus propias limitaciones cuando separa de la semántica el estudio del problema de la verificación y lo transfiere al análisis conductista del uso del lenguaje, esto es, a la «dimensión pragmática» del uso de los signos, y considera este análisis la tarea propia de los científicos empíricos (Morris, Carnap).

[253] Véase también la crítica irónica del ideal del hombre de acción. (5.386).

[254] 5.378.

[255] Cfr. 5.380.

[256] Cfr. 8.12 y 8.16.

[257] 5.381.

[258] Parece evocarse aquí la idea de la «alta conversación espiritual» de Petrarca o, desde un un punto de vista histórico, aquella pasión propia de la conversación dialéctica de la élite intelectual durante la ilustración griega.

[259] 5.381.

[260] 5.382.

[261] 5.382.

[262] Cfr. 7.317.

[263] 5.382. Cabe mencionar aquí que al final de su tercer periodo, Peirce reconoció precisamente este criterio estético (de la armonía) como el principio superior de la «ciencia normativa» y, consiguientemente, como el principio regulativo de su propia arquitectónica especulativa. Ciertamente, Peirce exige de la metafísica –que no es en sí misma una ciencia normativa, pero que la presupone ya en la lógica– que se someta, en tanto que ciencia de la experiencia en general, a criterios empíricos de verificación y falsación.

[264] 5.838.

[265] Este juicio de Peirce se corresponde exactamente con la protesta contemporánea de Dilthey contra los distintos sistemas metafísicos y «cosmovisiones» en general, en tanto que enfrentados entre sí de forma insoluble e insuperable. Como Dilthey, Peirce opina que también Kant permaneció dentro de los confines del método apriori y construyó un sistema metafísico motivado por una cierta cosmovisión. Asimismo, Peirce observa que Hegel quería –sobre la base de un nivel de reflexión fundamentalmente nuevo– elevar la oposición entre los diferentes puntos de vista metafísicos a un único

camino que condujese a la verdad. Pero para Peirce lo que esto significa no es más que la última confirmación del método a priori como un método «conforme a la razón» (5.382, nota).

[166] El añadido entre paréntesis se encuentra en la nota a pie de página de 1903.

[167] Ya en 1871 Peirce había afirmado: «...we find our opinions constrained...!» y la «permanencia exterior» de la que habla Peirce en nuestro texto bien puede estar determinada por la definición de Berkeley y Mill de la potencia de afección de las sustancias exteriores como «permanent possibilities of sensation». Para esto, cfr. M. Fisch, *A Chronicle...*, op. cit. p. 444.

[168] 5.384.

[169] Esto queda confirmado por la confrontación entre el principio de convergencia del «method of investigation» y el método dialéctico de la convergencia de Hegel en la «Lógica de 1873»: mientras que para Hegel todas las opiniones opuestas con las que comenzamos se subsumen en la síntesis y ayudan a definirla, en el «método de la ciencia» la «final conclusion», en la que al final todo debe coincidir, está predeterminada , «sin referencia al estado inicial de la creencia» (7.319).

[170] Cfr. el *Tractatus logico-philosophicus*, proposición 4.024: «Entender una proposición quiere decir, si es verdadera, saber lo que acaece». (Se puede entender también sin saber si es verdadera).

[171] 5.391.

[172] 5.389.

[173] 5.391.

[174] De hecho, Leibniz vio en la posibilidad de reducir todos los contenidos conceptuales a ideas últimas y abstractas (*simplices*) el fundamento de su idea de una *ars combinatoria* que, a su vez, fue pensada como base de su idea de una *lingua universalis sive philosophica* y a la que se suponía capaz de resolver todos los malentendidos entre los filósofos. Esta ideas fueron asumidas en cierto modo por el «atomismo lógico» de Bertrand Russell y del joven Wittgenstein, así como en el la «construcción lógica del mundo» de Carnap. Es obvio que el desarrollo posterior de la idea de una clarificación del sentido (o del lenguaje) en Wittgenstein y en el empirismo lógico, ha discurrido en la dirección marcada por Peirce y su método pragmático-operativo. Este método no busca la clarificación de las ideas mediante otras ideas, o mediante datos sensoriales, sino a través de sus propias posibilidades de aplicación (incluyendo las posibles inferencia y verificaciones a través de los datos sensoriales.)

[175] 5.392.

[176] 5.394.

[177] 5.397.

[178] Más adelante, hacia 1900, en la fundamentación de su «fenomenología» Peirce rehabilitaría de nuevo, bajo la categoría de «Primeridad» su concepto de evidencia (como realidad objetiva e inmediatamente dada), e intentaría reconciliarla con las otras dos categorías fundamentales del pragmatismo: la «Segundidad» (p. ej. el choque de la experiencia exterior) y la «Terceridad» (leyes, reglas de comportamiento). Cfr. infra, Segunda Parte, especialmente II.2 y II.3 así como IV.2.

[179] 5.398.

[180] Cfr. K.-O. Apel, «Wittgenstein und das Problem des hermeneutischen Verstehens», en Zeitschrift für Theologie und Kirche, 63, 1966, pp. 49-87. (Ahora en: *Transformation der Philosophie*, op. cit. vol. I).

[181] Esta distinción puede fundamentarse sobre la base de la idea peirceana de la lógica sintética de tal modo que puede quizá resultar plausible incluso para aquellos lógicos que consideran anticientífico el conocido «círculo hermenéutico».

[282] Otra forma muy similar a esta figura del pensamiento puede encontrarse en Heidegger para el que toda comprensión de «algo como algo» descansa siempre sobre el presupuesto correlativo de una anticipación de las posibilidades de nuestra existencia presente (*Proyecto*) y el carácter simultáneamente determinado de esa anticipación a través de aquello que hay que comprender (*Arrojamiento*). También la mediación marxista del sentido de la historia a través del compromiso social muestra –antes de su dogmatización– la misma estructura.

Además, la mediación marxiana de todas las instancias históricas de la donación del sentido mediante el compromiso social (tomando partido por la praxis futura) revela básicamente la mima estructura, al menos hasta que las teorías marxianas se dogmatizaron. Pero aquí, como en el caso del «compromiso existencial», tenemos que escoger entre las explicaciones de sentido que en nuestra situación son prácticamente relevantes (ética, política y existencialmente relevantes) de entre el número ilimitado de aquellas que son, según Peirce, técnica y prácticamente posibles. Por ello, el sentido posible tiene que determinarlo en última instancia una decisión subjetiva que puede, sin duda, tener una motivación racional. En la comparación postulada entre tres formas de mediación de nuestra comprensión del sentido en términos de praxis futura, está, en mi opinión, la clave del problema que discutíamos al principio de este libro: la distribución de las tareas que comparten hoy pragmatismo, existencialismo y marxismo.

[283] 5.400.

[284] 5.400.

[285] Sobre la metafísica de la evolución en la que Peirce está pensando aquí, cfr. infra, Segunda Parte, III.2.

[286] 5.400.

[287] 5.401.

[288] 5.401.

[289] 1.527. (Este pasaje procede del manuscrito de una conferencia sobre la doctrina de las categorías de 1903. Tomé conciencia de la importancia de este texto gracias al trabajo de Peter Krausser).

[290] Cfr. infra.

[291] 5.402.

[292] Cfr. 5.402, nota 3, 1906.

[293] 5.403.

[294] 5.403.

[295] Aquí se concreta el principio que ha guiado la filosofía moderna de la ciencia, desde Nicolás de Cusa y Cardano hasta Vico y Kant, y que consiste en que sólo podemos entender aquello que podemos hacer. En sus *Reflexionen* (nº395), Kant añade: «... si se nos da el material para ello». Una analogía de la concreción pragmática de este «hacer cosas con elementos materiales» puede encontrarse en el ejemplo de Friedrich Engels sobre la síntesis de la alizarina: «Si podemos probar que es correcta nuestra concepción de un proceso natural reproduciéndolo nosotros mismos, creándolo a partir de sus precondiciones y haciéndolo servir a nuestros fines, entonces esa inconcebible *cosa-en-sí* kantiana deja de tener sentido alguno» (en: *Ludwig Feuerbach...*, Philosophische Bibliothek, vol. 230, Leipzig, 1946, p. 15). No es preciso recordar que Peirce estaba plenamente de acuerdo con las consecuencias realistas de Engels, si bien no fue nunca materialista.

[296] También aquí encontramos una forma interesante de ese «círculo», como nos recuerda Bridgman (si bien, a mi juicio, no lo explica). Sobre esto, véase la crítica de K. R. Popper al «operacionalismo» reduccionista en *Conjectures and Refutations* (Londres, 1893, p. 62) y en *The Logic of Scientific Discovery* (Londres, 1960, p.440 y s.) [Existe versión castellana de ambas obras].

[297] 5.411.

[illegible] 5.403.

[illegible] De hecho, en cierto modo Peirce ya había utilizado instintivamente el condicional contrafáctico (el famoso «would be») en sus obras del primer y segundo periodo. No obstante, sólo en el último periodo lo convirtió en principio formal y, consiguientemente, sustituyó todas las formulaciones en indicativo de las consecuencias anticipadas de un experimento por formulaciones «would be». Sobre esto, véanse las notas de los editores de los *Collected Papers* acerca de las modificaciones del texto.

[illegible] 5.403.

[illegible] Cfr. 5.453-5.458 y 8.208. Sobre esto, cfr. infra, Segunda Parte, IV.3.

[illegible] 7.341.

[illegible] 7.340.

[illegible] Sobre esto, cfr. infra, Segunda Parte, IV.3.

[illegible] 7.340.

[illegible] Esta distinción, hecha aquí en los términos de la doctrina peirceana de las categorías, se corresponde con la «diferencia óntico-ontológica» de Heidegger. Obsérvese la frase inmediatamente siguiente.

[illegible] Cfr. supra, nota 54.

[illegible] Sobre esto, véase la descripción que hace Peirce de esta situación en su prólogo a *My Pragmatism* de 1909. Esta obra se publicó por vez primera en forma de apéndice del artículo de Max Fisch «Was there a Metaphysical Club in Cambridge?» Cfr. Moore y Robin, *Studies*, pp. 24-29.

SEGUNDA PARTE

Del pragmatismo al pragmaticismo: la evolución del pensamiento de Peirce

I

Exposición preliminar: El último Peirce. Los dos últimos periodos de la evolución de su pensamiento

En la primavera de 1884, a la edad de 45 años, Peirce es separado de la actividad docente, que ejercía desde 1879, sin que se diesen razones públicas de su expulsión. Esta se produjo, como hoy sabemos[1], tras una junta del Executive Committee de la Universidad Johns Hopkins, reunido para tratar cierta «información» relativa al Sr. Peirce. De este modo terminaba la prometedora carrera académica del más original filósofo americano[2], pues a pesar de sus ilustres parientes –hijo del famoso matemático de Harvard Benjamin Peirce (1809-1880) y hermano del dean del College de Harvard, James Peirce (1834-1906)– Ch. S. Peirce no volvería a obtener cargo universitario alguno. Tras construir, en 1887, una casa en Milford (Pennsylvania) con la ayuda de una pequeña herencia, vive en ella en «un aislamiento casi absoluto»[3]. Pese a tal retiro, existe un motivo biográfico para distinguir dos periodos en la obra del último Peirce. Y es que el pensador solitario se convierte nuevamente en foco de atención de la opinión pública hacia finales del siglo V, y este cambio en los avatares externos de su vida, el último significativo desde un punto de vista psicológico, condujo su filosofía a una nueva fase[4].

Con la metafísica de la evolución ya elaborada en la soledad de Milford desde aproximadamente el año 1890 y, tras intentar en vano la publicación[5] de un sistema filosófico completo, Peirce cobra fama repentina el año 1898 y gracias a la «California Adress» que W. James dedica al tema «Philosophical Conceptions and Practical Results» como fundador del pragmatismo[6]. El nuevo papel que en cierto modo le atribuía su fiel amigo James obligaba a Peirce a volver a una conjetura que siempre había considerado como mera máxima en el marco más amplio de una lógica de la investigación y, en ningún caso, como fundamento positivo y *ratio sufficiens* de una filosofía y aún menos de una

«visión del mundo». Las primeras reacciones de Peirce a la discusión en torno al pragmatismo muestran claramente cuán extraños le resultaban en cierto sentido los puntos fundamentales de sus ensayos de 1877 y 1878[7], ensayos que James había denominado «partida de nacimiento» del pragmatismo[8]. E incluso el largo curso sobre el pragmatismo que James le había concertado en la Universidad de Harvard en 1903 está entretejido de un modo tan complejo con el programa sistemático del último Peirce que James fue incapaz de reconocer pragmatismo alguno en él, desaconsejando insistentemente publicarlo en vista de su incomprensibilidad[9]. Las cuestiones que el público consideraba propias del pragmatismo tras las publicaciones de W. James no encontrarían una réplica de Peirce hasta la serie de tres artículos aparecidos en «The Monist» en 1903, en la que aborda tales cuestiones de modo cada vez más específico. Pero es precisamente entonces cuando considera necesario distanciar su respuesta a estas cuestiones, que ahora presenta expresamente como interpretación genuina de sus propios trabajos de 1877/1878, de la respuesta del resto de los pragmatistas y, a fin de protegerla de futuros «secuestradores», le da la nueva y conscientemente fea denominación de «pragmaticismo»[10].

En una introducción al pragmatismo de Peirce que se apoya en una limitada selección de textos podría ser tentador pasar inmediatamente de la discusión del periodo clásico del nacimiento del pragmatismo, en los años 70 del siglo XIX, a los enayos del «pragmaticismo» de 1905/06, excluyéndose así el periodo intermedio de los ensayos sobre metafísica y los ambiciosos programas sistemáticos del pensador solitario de Milford. En cierto sentido, que popularmente se denominaría «pragmático», tal procedimiento facilitaría mucho el trabajo de tal introducción. Sin embargo, insistimos en la primera parte de esta obra en el esclarecimiento del «transfondo filosófico» del pragmatismo peirceano, así como en separarlo, con la claridad necesaria, de las ideas al uso que pragmatismo circulaban por Alemania a principios de siglo. Por ello hemos intentado explicar el pragmatismo peirceano de los años setenta desde el punto de vista de la superación del nominalismo de la filosofía moderna a través del realismo crítico del sentido de los años sesenta, no infravalorando el importante incentivo que para Peirce supuso el protopragmatismo nominalista de N. St. J. Green y Ch. Wright, miembros del «Metaphysical Club»[11]. En esa misma línea intentaremos ofrecer a continuación una comprensión más profunda del pragmaticismo del 4.º y último periodo del desarrollo del pensamiento de Peirce recurriendo al fondo de la concepción del sistema desarrollado desde 1903.

En cualquier caso es recomendable tener en cuenta el periodo intermedio entre los ensayos pragmatistas y pragmaticistas, dado que la

metafísica de la evolución, elaborada por Peirce en el tercer periodo, pretende analizar la continuidad entre el primer y segundo periodos, entre la «teoría del conocimiento y la realidad» de 1868 y años subsiguientes y la «teoría de la investigación» de 1871 en adelante, dándole además un fundamento cosmológico[12]. Sin embargo, la interpretación de la metafísica de la evolución, publicada por Peirce en forma de serie para el «Monist» en 1891-93, no es en absoluto suficiente para hacer comprensible el importante curso sobre el pragmatismo de 1903, curso que documenta la vuelta de Peirce al tema de su «Lógica de la investigación». Por lo que parece, tampoco le fue posible al mismo Peirce opinar inmediatamente, desde el punto de vista de la posición metafísica alcanzada en 1898, sobre el tema del pragmatismo tal y como había sido expuesto por W. James. Para ello necesitaba reorganizar la concepción «arquitectónica», de inspiración kantiana, de su sistema, la cual perseguía ofrecer un fundamento nuevo a su «Lógica de la investigación» en el marco de una jerarquía completa de las ciencias. Antes de ocuparme de la interpretación cronológica de los textos elegidos quiero, primero, dar una idea general de la problemática de su última concepción de sistema, concluida en 1903, tarea que representa el más difícil escollo en la interpretación de la obra de Peirce[13]. Partimos del convencimiento de que el sistema proyectado en 1903 proporciona la clave para la comprensión del último Peirce al asignar un lugar sistemático a su metafísica del tercer periodo y poner de manifiesto los presupuestos del «pragmaticismo» del cuarto periodo.

II

La concepción de sistema del último Peirce

El principio de la «Arquitectónica» es uno de los presupuestos fundamentales que la filosofía de Peirce tomó de Kant[14]. De acuerdo con él, Peirce no podía considerar metafísicamente neutrales ni la «lógica» ni las ciencias particulares, tal como recomendaba su maestro Ch. Wright y como hoy es costumbre extendida de un cierto positivismo práctico (y del pragmatismo convencional). Más bien, tenía que atenerse, siguiendo a Kant, a la opinión de que la «lógica formal» representa la base de una «deducción metafísica» de las categorías, las cuales constituyen las condiciones de posibilidad de toda ciencia empírica. En lugar de partir de la «deducción trascendental» de las categorías a partir de la «síntesis trascendental de la apercepción», que Kant denominaba «punto supremo», Peirce parte, como ya he intentado mostrar[15], de la «lógica de la investigación». A ella le correspondía deducir, partiendo del postulado (y «principio regulativo») del consenso necesario de una «comunidad ilimitada de investigadores», postulado exigido por su crítica del sentido, la validez objetiva de los procedimientos sintéticos de inferencia (inducción y abducción) en el contexto de la ciencia experimental.

Los resultados del tercer periodo, unidos a la reactualización que W. James había llevado a cabo de la problemática del pragmatismo, obligaban ahora a Peirce a introducir una serie de precisiones en la arquitectónica que acabamos de esbozar en un doble frente: Por una parte, había que definir de nuevo la relación entre la lógica pragmatista en sentido amplio –que asumía la herencia de la lógica trascendental kantiana como lógica de la investigación y como semiótica–, la metafísica de la evolución y, mediadas por esta última, las ciencias particulares, en especial la psicología. Por otra parte, había que distinguir, de un modo aún más claro que el kantiano, el problema de la deducción metafísica de las categorías que parte de la lógica formal, del problema de la lógica trascendental *del conocimiento.* Podría conseguirse haciendo descansar aquélla sobre la base de la lógica matemática de relaciones, a la sazón recién fundamentada. Pero para reformular la relación entre

lógica matemática y lógica cuasitrascendental[16] de la investigación en términos de una doctrina filosófica de las categorías, Peirce se vio forzado a intercalar aun entre ambas disciplinas una nueva disciplina filosófica: la «Fenomenología» o «Faneroscopia». En ésta, las categorías formales de la lógica de relaciones aún no se mostraban empíricamente válidas, sino que se presentaban esquemáticamente en términos de significado material posible. En lo que se refiere a la primera cuestión –el lugar de la lógica pragmática en la arquitectónica– Peirce se da cuenta en 1900 de la necesidad de acentuar el carácter normativo de la lógica de la investigación a fin de contrarrestar el tratamiento predominantemente antropológico y psicológico que le diera a su función en los ensayos sobre pragmatismo de 1877/78 popularizados por James; y para contrarrestar, asimismo, la fundamentación cosmológica y evolucionista de la función antropológica de la lógica que elaborase en los años noventa[17]. En lo esencial Peirce llevó a cabo la necesaria mediación de la perspectiva empírico-genética, cuya absolutización habría desembocado en una «naturalistic fallacy»[18], con la perspectiva normativa (de los postulados críticos del sentido, los principios regulativos y no en última instancia de la máxima pragmática misma), tomada desde un principio de Kant, a través de la distinción entre procesos de inferencia inconscientes y por ello incontrolables y no criticables, por una parte, y procedimientos de inferencia guíados metódicamente, por otra[19]. Visto de otro modo: distinguiendo entre juicios del *Commonsense*, prácticamente indubitables, que se realizan mediante inferencias inconscientes en el curso de la adaptación evolutiva (a los que pertenecen tanto los juicios de percepción condicionados constitutivamente como las llamadas verdades a priori en el sentido de «lumen naturale»), e hipótesis de la ciencia, que han de formularse y contrastarse según las reglas de la lógica de la investigación. En mi opinión, esta distinción hizo posible que Peirce conciliase el legado kantiano de «su lógica de la investigación» con la «lógica objetiva» de la evolución, que, siguiendo los pasos de Hegel, Schelling, Darwin y Lamarck, había postulado implícitamente ya en 1868 y desarrollaría explícitamente en 1890 y años subsiguientes. Si se tiene en cuenta que la metafísica de la evolución de Peirce tenía, por un lado una inspiración naturalista y darwiniana, cuanto, por otra parte, estaba ligada teleológicamente a un «admirable» fin último del «evolutionary love», se verá claramente que la proclamación de la lógica normativa de los procesos de investigación controlables conscientemente asume la función de prorporcionar a la metafísica teleológica una fundamentación crítica, en sentido kantiano, la forma de bajo principio regulativo o postulado normativo.

De hecho, las interpretaciones especulativas que Peirce lleva a cabo del comportamiento autocontrolado en términos de «evolutionary love» se alinean con la forma especulativa del imperativo categórico en la que Kant define la obligatoriedad universal de la ley moral[20], suministrando, de este modo, el principio regulativo de una interpretación de la historia natural a la luz de su continuación consciente y responsable en la historia humana. Con todo, la mediación entre lógica normativa de la investigación, ética de la lógica y metafísica de la evolución tenía que ir, en la obra de Peirce, más allá de Kant, puesto que aquel rechazaba la distinción kantiana entre fenómenos y noúmenos considerándola sin sentido. Para Peirce las que llamamos leyes naturales no podrían ser válidas en un mundo de meras apariencias, puesto que sólo puede pensarse tal mundo presuponiendo la errónea metafísica nominalista del «mundo subyacente» («Hinterwelt»), metafísica que el mismo Kant había desacreditado. Más bien, estas leyes tendrían que ser metafísicamente reales por principio, sin importar cuán provisional o convencionalmente pudiesen estar fijadas en el conocimiento que de ellas tuviésemos. En esta medida, formarían un continuum con la «ley moral» de Kant, ley moral que los hombres han de realizar («verkörpert»), en forma de hábitos de conducta («habits»), mediante el autocontrol lógico-moral. En este continuum, que Kant sólo pudo concebir en la forma de ficción «como si», residía para Peirce la posibilidad real, que la crítica del sentido ha de suponer, de la consumación («Vollendung») del universo en términos de «razón concreta» («concrete reasonableness»). Sin embargo, la fundamentación normativa de este enfoque trajo consigo otros problemas que afectaron a la reorganización de su concepción de sistema. Tales problemas hicieron preciso situar la «lógica de la investigación» en el contexto de la fundamentación de todas las «ciencias normativas». Finalmente Peirce se vio forzado a trascender las reflexiones hipotéticas relativas a la «máxima pragmática» en beneficio de una visión especulativa del fin último de las acciones humanas controladas por la lógica, recurriendo a tal fin, además de a la lógica, a otras dos ciencias normativas que, hasta entonces, habían sido objeto de escasa atención por su parte: la ética y la estética.

1. La «máxima pragmática» y la fundamentación de las «Ciencias Normativas»

La «lógica de la investigación» ofrece una guía normativa para la continuación consciente del proceso de inferencia que determina ya la evolución del universo según una «lógica objetiva» inconsciente. Por

ello si la lógica de la investigación relevante para la práctica hubiere de fundamentar críticamente una metafísica teleológica, tendría que tener como presupuesto obvio la ética de las normas de la acción. Esta consecuencia estaba ya implícita en la superación de la distinción kantiana entre fenómenos y noúmenos, entre uso constitutivo y regulativo del entendimiento y entre razón teórica y práctica. La filosofía de Peirce parte de que, «in the long run», el proceso de investigación regulado correctamente por normas será constitutivo no sólo de la opinión teórica verdadera de la «Community» acerca del universo, sino también de la realización práctica de la razón en los hábitos de conducta que se corresponden con la creencia verdadera. Con otras palabras: para Peirce, la regulación lógica correcta del proceso de la investigación es a priori moralmente relevante porque es metafísicamente relevante. Además, del hecho de que la convergencia de todos los resultados del proceso de investigación –y con ello a la vez la racionalización práctica del universo– podría y tendría que ser postulada en términos de crítica del sentido se infería que la lógica normativa presupone la ética[21]. Sin embargo, esto no garantiza en modo alguno la continuación («Fortsetzung») real del proceso de investigación comenzado por los seres humanos sobre la tierra[22]. Por tanto, el proceso de investigación exige de los miembros de la «comunidad ilimitada de los investigadores» –que reconocen conscientemente los principios normativos de este proceso en todas sus consecuencias– un compromiso moral sin garantía de éxito, a saber: «Fe, esperanza, caridad»[23] Peirce concibió de modo intuitivo lo principal de esta ética de la lógica en su primer intento de exposición de los «Fundamentos de la validez de las leyes de la lógica», es decir, ya en el periodo pre-pragmático, caracterizándolo como principio de la naturaleza social de la lógica[24]. Pero, entretanto, había establecido el principio del «pragmatismo» como máxima normativa de explicación («Explication») de toda creencia con sentido. Como declararía más tarde, la denominación «pragmatismo», en lugar de «Practicismo», se debía a que la explicación del sentido de una creencia científicamente relevante conduce siempre a un imperativo hipotético que liga las condiciones empíricas de una situación a fines prácticos posibles. Por medio de la máxima pragmática para la clarificación del sentido los imperativos categóricos que, según Kant, forman la esfera de «lo práctico», se excluyen *a limine* por «pertenecer a una región del pensamiento donde la comprensión de ningún experimentador puede asegurarse un terreno firme bajo los pies»[25]. Pero ¿qué sucede si el lógico normativo ve que el sentido de su ciencia no reside en su «utilidad nauseabunda»[26] para fines prácticos subjetivos, sino en la consecución de la racionalización del universo como un *summum bonum*[27] escatológico?

¿Cómo podría dar sentido a su creencia directriz en el marco del pragmatismo?

No cabe duda de que aquí nos encontramos ante un «crucial problem» que afecta a todo el pragmatismo americano procedente de Peirce. W. James[28] parece a veces equiparar el fin práctico (en el que cree ver, siguiendo a Peirce, el sentido de todo concepto) con el efecto psicológico que produce en quien se sirve de conceptos, es decir, con la reacción de su conducta; además, no es difícil ver que sólo reconoce como fin último de toda praxis la utilidad individual, lo que incluye el bienestar espiritual. J. Dewey –el «instrumentalista» consecuente que tomara de Hegel la lógica de la mediación en vista de la impotencia y la «mala infinitud» de las exigencias absolutas del deber– intentó conscientemente evitar el planteamiento de la pregunta por el fin último procurando concebir la «intelligent mediation of means and end» en cada situación social intersubjetivamente vinculante (es decir, allí donde se origina la «creative valuation») en términos de necesidades naturales humanas. Con ello, «the growth of humanity» –o, por decirlo con Kant: la exigencia del desarrollo de la especie humana como fin moral absoluto de la naturaleza[29]– se convertía en un presupuesto evidente de su compromiso político-pedagógico y su optimismo evolucionista. Peirce –el lógico normativo de procedencia kantiana y el escatólogo de los principios regulativos de la «indefinite Comunity»– no pudo resolver el problema. Enfrentándose directamente con la posición más tarde adoptada por Dewey, Peirce declara en 1903: «El único mal moral consiste en no tener fin último alguno»[30], haciendo depender expresamente del presupuesto de una finalidad ética absoluta *in the long run* la validez del pragmatismo: «Si queremos comprender el pragmatismo de un modo lo suficientemente correcto como para poder someterlo a crítica racional, nos incumbe investigar qué pueda ser una finalidad última susceptible de ser perseguida en un curso de acción indefinidamente prolongado»[31]. Aquí Peirce sobrepasa claramente el ámbito de la «inteligencia», delimitado por él mismo en su «pragmatismo», en favor de la «práctica» en sentido kantiano. Por otro lado, el postulado de un fin último que una comunidad ilimitada puede perseguir a largo plazo, se corresponde obviamente con la ética de la lógica que Peirce proyectara en su primer periodo, anterior a la fundación el pragmatismo, ética en la que equiparaba los principios regulativos del proceso de la ciencia con los postulados morales de la razón práctica. Peirce se veía ahora forzado a pensar conjuntamente su filosofía más antigua y el «pragmatismo» desarrollada en los años setenta en el «Metaphysical Club». Por ello es comprensible que, al hacer su primer aparición oficial como fundador del pragmatismo (en un artículo de

diccionario de 1902), intentase ir más allá del tercer grado de claridad de ideas que había reclamado para su máxima pragmática de 1878, diferenciándola así de los métodos de definición de Descartes y Leibniz[32]. Para ello propuso un cuarto grado de claridad:

> «La doctrina <de 1878> parece suponer que el fin del hombre es la acción –un axioma estoico que hoy en opinión del autor, a la edad de sesenta años, no se recomienda a sí mismo con tanta fuerza como lo hacía a los treinta–. Si se admite, por el contrario, que la acción requiere un fin y que ese fin tiene que poder determinarse en una descripción general, entonces el espíritu de la máxima misma, según el cual tenemos que atender al resultado de nuestros conceptos para comprenderlos entonces correctamente, nos conduciría a algo distinto de los hechos prácticos, a saber: a ideas generales en tanto que interpretantes («interpreters») verdaderos de nuestro pensamiento.»

En este texto parece como si Peirce quisiese renunciar completamente a la máxima pragmática en favor del método tradicional de definición por medio de conceptos abstractos universales. Pero no era esta su intención, pues el texto prosigue:

> «El <el autor> se atrevería sugerir que <la máxima pragmática para la clarificación del pensamiento> tendría siempre que ponerse en práctica con cuidado esmerado, pero que, hecho esto y nunca antes de hacerlo, podría conseguirse un grado mayor de claridad de pensamiento si se tomase en consideración que el único bien último <ultimate good> al que los hechos prácticos (a los que la máxima pragmática dirige su atención) pueden contribuir es el de desarrollar la razonabilidad concreta <concrete reasonableness[33]>; de forma que el sentido del concepto no reside en absoluto en una reacción individual cualquiera[34], sino en el modo en que estas reacciones contribuyen al mencionado desarrollo»[35].

Así pues, Peirce recomendaba empezar por la clarificación del sentido de los conceptos traduciendo los enunciados que los contienen a enunciados (condicionales que –conforme al continuo de saber experimental y tecnológico– equivalen a imperativos hipotéticos). A continuación debería mostrarse que en los imperativos hipotéticos están presupuestos, siempre ya, determinados fines de la acción. También estos deberían fundamentarse en «el modo» universal en que estas acciones contribuyen al desarrollo de la «razonabilidad concreta» en tanto que fin supremo de toda acción (el cual «tiene que poder determinarse en una descripción general»). En este segundo paso que nuestra imaginación hermenéutica dirige hacia las consecuencias del pensamiento,

debe encontrarse el nuevo grado (cuarto) de la clarificación del pensamiento. Esta recomendación destruye obviamente el marco instrumental del pragmatismo en sentido estricto[36]. Sin embargo, no se renuncia al principio de la mediación de la clarificación del pensamiento por la consideración de las consecuencias prácticas; pues el «modo» universal de estimular la «razonabilidad concreta» al servicio del *Summum Bonum* no tiene, como podría parecer a primera vista, el carácter de un concepto universal abstracto, sino el de regla materializada en el comportamiento humano, lo que para Peirce significa: el carácter de un universal real. De lo que aquí se trata, como el experto en la obra temprana de Peirce no dejará inmediatamente de percibir, es del «hábito del comportamiento» («habit»), en el que, por decirlo así, tiene que encarnarse la universalidad del concepto como regla del comportamiento posible, si es que el hombre no sólo comprende el sentido de lo que dice, sino que cree en el aspecto vinculante de lo que dice[37].

No cabe duda de que Peirce no se percata totalmente de la medida en que destruye el marco de un instrumentalismo pragmatista al pergeñar esos «habits» que, en tanto que disposiciones del comportamiento, contribuyen al desarrollo de la «racionalidad concreta». Pues evidentemente no reflexiona sobre la diferencia fundamental entre reglas del comportamiento que transforman el conocimiento de las leyes en capacidad técnica y las disposiciones del comportamiento que le ocupan ahora. Estas deberían de funcionar como materialización en los hábitos de la «modalidad» moralmente relevante de la determinación de fines. Tal como el texto revela, Peirce cree salirse del marco del pragmatismo «estoico» de la utilidad haciendo que el centro de gravedad del experimento mental pragmático se desplace desde la noción de «reacciones individuales» hasta la noción de regulación normativa y universalmente válida del comportamiento. Al oponer al pragmatismo nominalista de un James, el punto de vista normativo y el del realismo de los universales»[38], Peirce cree estar ocupándose igualmente del tipo de hábitos que está al servicio de la materialización del fin último y el bien supremo. Sucumbe aquí, finalmente, al modo de pensar científico-técnico propio del pragmatismo instrumental que él mismo había puesto en cuestión. Esa es la ideología del ingeniero social, que debido a su concepto de las leyes de la naturaleza, cree ver en la garantía del comportamiento racional con respecto a fines esa «razonabilidad concreta» que según Kant conduciría a una continuación («Fortsetzung») de las leyes de la naturaleza mediante la materialización del imperativo categórico. Peirce no se percató nunca totalmente de que su intento de rebasar el tercer grado de clarificación del pensamiento de 1878, por medio de un cuarto grado, conlleva el correspondiente paso hacia adelante en la teoría de la

Belief-Doubt de 1877. En el marco del pragmatismo instrumental, esta teoría sólo podía interpretarse aduciendo que el fin de toda «Investigación» consiste en el necesario reestablecimiento de los «Belief-Habits» alterados por la duda en determinadas circunstancias; esto es, en la readaptación del organismo a su medio ambiente. De esta interpretación no se seguiría una responsabilidad común de los seres humanos para con el fin del desarrollo de la naturaleza. Pero de eso se trataba cuando Peirce, en 1869, presentó su principio de la ética de la lógica y del socialismo lógico. Y explícitamente ese fue su asunto una vez más en la metafísica de la evolución a partir de 1890 y en su fundamentación de las ciencias normativas de 1902/03 en el marco de la concepción última de su sistema. Este problema, al que también se enfrenta hoy la teoría de los «sistemas adaptativos» orientada cibernéticamente, puede caracterizarse del modo siguiente. Puesto que el hombre se distingue de los animales por su trabajo y esto significa, en última instancia, por su tecnología, no se trata tanto de su adaptación a la naturaleza como de la adaptación de la naturaleza a sus necesidades racionales. Pero esto, a su vez, significa que se trata de complementar las leyes de la naturaleza mediante «habits» no meramente instrumentales, sino teleológicamente relevantes. Sin embargo, para Peirce, la mencionada ampliación de la máxima pragmática tampoco resolvía el problema de definir, a través de la lógica normativa, el fin último de toda acción en términos de una «descripción universal» (vid. supra). Peirce no veía ciertamente diferencia alguna entre reglas del comportamiento tecnológicamente relevantes y las reglas político-moralmente relevantes, que de hecho él había postulado; pero vio con toda claridad otra diferencia. Tampoco aquellas disposiciones del comportamiento («habits»), que él postulara como fundamento («Basis») universal de nuestros respectivos fines particulares, son inmediatamente idénticas al bien supremo tomado como fin último de toda acción –y, así, de la evolución misma. Dicho de un modo más preciso: Peirce se da cuenta de que en tanto que se las considera determinadas, las disposiciones del comportamiento («habits of action») tienen que poder formularse como si fuesen aplicables a las condiciones de la situación, esto es, en forma de oraciones condicionales que presuponen ya el fin último de toda acción. El asunto es aquí la diferencia última entre reglas de acción concretables y el bien supremo, diferencia que ha de reconocer quien –yendo más allá de Peirce– distingue las disposiciones del comportamiento moralmente relevantes, de aquellas cuya relevancia es únicamente instrumental. La diferencia consiste en que las disposiciones del comportamiento en las que se materializa una moral no se limitan a relacionar medio y fines como lo hacen las instrucciones técnicas, sino que relacionan implícitamente el

fin moral último de toda acción con las condiciones particulares de su realización en una situación –como, por decirlo así, harían los «estilos sociales de vida»[39]. Pero, con ello, no desaparece la diferencia fundamental entre disposiciones determinadas del comportamiento («habits») y el fin último universalmente válido. De hecho, ni a los hombres finitos ni a una sociedad humana finita les es posible incorporar a su Voluntad una ley moral («Sittengesetz») absolutamente universal materializable en la actitud y el «estilo vital», tal como pragmatismo y existencialismo exigían de una genuina creencia. Siempre quedará una diferencia específica en la que se expresa la ley de la individuación que exige la filosofía de la cultura. Esta dificultad se corresponde, en la lógica de la investigación de Peirce, con la inconmensurabilidad de las creencias concretas, de las que no es posible dudar en la práctica, con el ideal de la verdad como creencia de la «comunidad ilimitada», ideal que postula la crítica del sentido. Con todo, toda concreción finita de la razón sigue, en tanto concreción de la razón, apuntando al ideal infinito. Peirce nunca restó tensión al problema característicamente suyo de la mediación entre lo finito y lo infinito en favor de la concreción de lo individual, como a menudo hicieron el pragmatismo y el existencialismo[40]. En los mismos términos que H. James padre, quien se inspiraba en Swedenborg, Schelling y Böhme, Peirce vio siempre en la obstinación de este finitismo, en la individualidad y su renuncia al «amor evolutivo», el origen de la idiosincrasia y, desde el punto de vista religioso-moral, del pecado[41].

Así pues, a Peirce se le planteaba de modo acuciante la siguiente pregunta: ¿Cómo puede el *summum bonum* o fin último de toda acción en general convertirse en objeto de una idea dotada de sentido en la práctica? O bien: ¿Cómo puede justificar una semiótica lógica de carácter normativo que la visión de un fin último –y Peirce ya había introducido la noción de tal visión en su metafísica de la evolución– sea una hipótesis *con sentido*? Este problema llegó a convertirse, desde 1902 aproximadamente, en el punto central de la especulación peirceana sobre las «Ciencias normativas»[42].

Si volvemos a la teoría de la realidad y de la verdad que el joven Peirce desarrollara en términos de una teoría crítica del sentido, podríamos argumentar del siguiente modo: la realidad no puede definirse sino como correlato del consenso de una «comunidad ilimitada», puesto que sólo así puede pensarse que la *cognoscibilidad* fundamental de lo real sea idéntica a la independencia de lo real respecto de todo pensamiento fáctico, tal como exige el realismo crítico del sentido. De este modo se establece ya un ideal éticamente relevante para todo miembro de la «comunidad de los investigadores»; pues la idea del

carácter fundamentalmente social del conocimiento posible de lo real, fuerza a la solidaridad ética entre los investigadores particulares y la comunidad, pues sólo en ella puede alcanzarse el fin de su investigación. Ya en 1869 había llegado Peirce a esta posición del «socialismo lógico»[43]. La mediación del proceso del conocimiento y de la praxis real de la vida que se produce en el pragmatismo del segundo periodo y la metafísica del tercero da contenido al ideal: la realización el consenso sobre la verdad en la comunidad ilimitada significa igualmente la culminación de la evolución de lo real en forma de orden definitivo de los modos de comportamiento reales que corresponderían a creencias verdaderas. De acuerdo con ello, la ética en que se basa la lógica de la investigación podría definirse en términos de la siguiente regla *hipotética* de comportamiento: *si* ha de alcanzarse la meta del conocimiento y así también el fin último de la acción, *entonces,* todos los miembros de la comunidad de los investigadores deben hacer de «la necesidad lógica de la completa auto-identificación del propio interés con el interés de la comunidad» máxima de su acción[44]. A la inversa, *si* todos los miembros de la comunidad ilimitada de los investigadores procediesen, tal como prescribe la máxima del socialismo lógico, *entonces*, supuesto que el resto de las restantes condiciones metodológicas y metafísicas del proceso real de investigación postuladas pudiesen cumplirse, se alcanzaría «in the long run» la meta del conocimiento y, de ese modo, también la de la acción. De esta manera, se lograría una formulación condicional que muestra que el principio del socialismo lógico es una hipótesis significativa de acuerdo con las condiciones de interpretación prescritas por la máxima pragmática.

Sin embargo, se podría seguir preguntando por qué habría de pretenderse la meta de la realización del consenso de la verdad y el correspondiente orden definitivo de los hábitos del comportamiento. La fundamentación de la máxima ética universal que acabamos de exponer presupone, sin que quepa ya una fundamentación ulterior, es decir, como *summum bonum* atractivo en sí mismo, que debe tomarse parte en la racionalización del universo en el marco de la «Indefinite Community»[45]. Y sólo gracias a este presupuesto de un fin último para el que no cabe ya fundamentación alguna parece poder establecerse la ética, como ciencia de la acción correcta, sobre máximas racionales, esto es, sobre proposiciones hipotéticamente demostrables. En esta reflexión se quintaesencia, en mi opinión, el problema de la fundamentación de las «ciencias normativas», abordado por Peirce en 1902. La solución que Peirce encuentra le resulta tan soprendente como a su público. Se expone por primera vez en un manuscrito de 1902/03: «(...) lo que hace de la lógica y de la ética ciencias propiamente norma-

tiva, es que nada puede ser ni lógicamente verdadero ni moralmente bueno sin el propósito de que lo sean. Puesto que una proposición, –y especialmente la conclusión de un argumento–, que sólo fuese verdadera accidentalmente, no sería lógica»[46]. En un primer momento, Peirce interpreta, de un modo pragmático, que el autocontrol metódico del pensamiento lógico está vinculado a fines; lo cual le permite considerar que aquél es un caso particular de acción moralmente buena. Pero, sin embargo, continúa: «Por otro lado, algo es bello o feo con independencia de que exista un propósito de que así sea»[47]. Y llega a la conclusión de que «la ética pura, la ética filosófica, no es normativa, sino prenormativa»[48]. La cuestión del fin último que ya no es deducible de fin alguno llevó a Peirce fuera del ámbito de lo que puede fundamentarse normativamente; a lo prenormativo. Y en el intento de imaginar el prenormativo «por mor de» («Worumwillen») último que se fundamenta en sí mismo, llegó a lo bello. Peirce, que se había definido a sí mismo como «animal lógico», se enfrenta aquí a una dificultad fundamental. En su teoría del conocimiento de 1868 había negado la posibilidad de un conocimiento intuitivo inmediato[49] y en su lógica de la investigación de 1877 había acusado al «método a priori» de la filosofía precientífica de extraer sus presupuestos últimos de un juicio del gusto que no resulta ya de deducción alguna: el ser «agreable to reason». Rechazó por entonces tal fundamentación del conocimiento por considerarla mero principio subjetivo de autoridad[50]. La fundamentación normativa de su propia lógica de la investigación científica, que debía sustituir al método a priori, le avocaba ahora a él mismo a seguir precisamente por esa dirección. A esto se añadió algo que habría de tener una importancia primordial a partir de 1903. La cuestión de que el prenormativo «por mor de» («Worumwillen») último de toda determinación de fines (la cual no es ya susceptible de fundamentación racional) parecía conducir a lo agradable entendido como satisfacción de las necesidades de los sentidos[51]. Y justamente es contra este punto de la llamada «teoría de la satisfacción» de la verdad y del bien, tan característico del pragmatismo vulgar, contra el que Peirce había luchado más decididamente[52]. Por otra parte, Peirce no pudo evitar concluir que el bien en sí mismo, que podía considerarse como la meta última de toda acción, no podía encontrar una fundamentación ulterior en una *relación* («Relation») con un propósito. En la terminología de su doctrina de las categorías esto significaba que el *summum bonum*, en tanto que puro «ser así» («Sosein»), tendría que pertenecer a la categoría «primeridad», es decir, tendría que ser aprehendido por una sensación carente de referencia a la realidad. Era precisamente esta misma categoría la que Peirce solía ejemplificar por medio de impresiones de los sentidos o

de sus cualidades. Sólo en sus primeros años, en la época de la primera concepción de las tres categorías fundamentales, había ejemplificado, en términos platónicos, la «primeridad» como «fundamento» del significado de las palabras mediante ideas puras y abstractas[53]. La cuestión del carácter y la cognoscibilidad del *summum bonum* le condujo ahora a una nueva ilustración de la «primeridad», que no por casualidad encontró en la dimensión en la que Platón, Kant, Schiller y Schelling habían buscado la mediación entre la idea y lo sensorial: en el ámbito de la estética. Por ello Peirce presentaría en 1903, precisamente en las conferencias sobre el pragmatismo que James había organizado en Harvard, la siguiente solución al problema de las ciencias normativas:

> «Un razonador lógico es un razonador que ejerce un gran autocontrol sobre sus operaciones intelectuales; y de ahí que lo lógicamente bueno no sea sino una especie particular de lo moralmente bueno. La ética (...) es la ciencia normativa *par excellence*, porque una *finalidad* –el objeto esencial de la ciencia normativa– está vinculada al acto voluntario de un modo tan primordial como no lo está a nada más (...) Por otro lado, un fin último de una acción *deliberadamente* adoptado –es decir, *razonablemente* adoptado– debe ser un estado de cosas que *por sí mismo se recomienda razonablemente a sí mismo*, con independencia de cualquier consideración ulterior. Ha de ser un *ideal admirable*, en posesión del único tipo de bondad que *puede* tener un ideal tal: la bondad estética. Desde esta perspectiva lo moralmente bueno se presenta como una especie particular de lo estéticamente bueno»[54].

Lo que hizo posible que Peirce aceptase la cualidad sensible de la belleza como manifestación del *summum bonum*, pese a su rechazo del hedonismo, fue su interpretación categorial de la cualidad estética como «primeridad» de la «terceridad», es decir como expresión cualitativamente unificada y, por tanto, intuitivamente perceptible, de la universalidad, de la continuidad y del orden; o en otras palabras, de la racionalidad concreta del universo futuro: «No he logrado decir con exactitud *qué* es, pero es una conciencia que pertenece a la categoría de la Representación <i.e. de la "terceridad">, si bien representa algo en la Categoría de la Cualidad de la Sensación <i.e. de la "primeridad">»[55]. «A la luz de la doctrina de las categorías yo diría que un objeto, para ser estéticamente bueno, ha de tener una multitud de partes relacionadas entre sí de tal modo que impriman a su totalidad una cualidad positiva simple e inmediata»[56]. Peirce, quien una y otra vez insiste en su incompetencia en el terreno de la estética[57], llega aquí a nociones que son completamente tradicionales. La particular importancia de su concepción de la conciencia estética en el contexto de su filosofía última

estriba en que la idea de «intuición» (que rechazara tan enérgicamente, en el primer periodo del desarrollo de su pensamiento, por ver en ella la pretensión de un conocimiento inmediato de los principios sensibles o racionales de la filosofía) se presenta, después de 1900, bajo una luz completamente nueva. Habiendo reducido en el pasado todo conocimiento, aun el de la apariencia inmediata de la percepción sensible, a un proceso inferencial infinito (el único responsable de garantizar la continuidad de nuestro conocimiento en cuanto que a aproximación a la verdad), ahora Peirce enfatizaba, en sentido inverso, la necesidad de la percepción sensorial de la continuidad real de la mediación racional infinita. Esto es, en vez de poner el énfasis en la «terceridad» de la «primeridad», ahora lo ponía en la «primeridad» de la «terceridad». Habiendo reducido en el pasado la percepción sensorial misma a racionalidad inconsciente[58], Peirce fundamenta ahora la racionalidad misma de las deducciones de la matemática y de la lógica en la observación «diagramática»[59]. El siguiente párrafo de la conferencia sobre el pragmatismo de 1903 es característico de la nueva situación:

> «Si se objeta que no puede haber conciencia inmediata de la generalidad («Allgemeinheit»), lo concedo. Si se añade que no es posible tener experiencia directa de lo general, lo concedo igualmente».

Tras esta ratificación de su posición de 1868 prosigue:

> «La generalidad, la terceridad, afluye sobre nosotros en nuestros mismos juicios perceptivos; y todo razonamiento, en la medida en que depende del razonamiento necesario, es decir, del razonamiento matemático, remite a cada paso a la percepción de la generalidad y la continuidad»[60].

El fenómeno que Peirce tiene aquí presente es manifiestamente el mismo que el que llevó a Platón a interpretar la validez general de las verdades geométricas, que puede extraerse de un dibujo percibido por los sentidos, como muestra de que lo dado a los sentidos participa de las ideas. Sin embargo, para Platón el ámbito de las evanescentes apariencias sensibles y el de las ideas eternas son ámbitos separados, a pesar de la participación de la primera en la última. Esta separación se produce porque, en última instancia, Platón piensa la contemplación de las ideas por analogía con la percepción de los sentidos y sus objetos. Peirce, por el contrario, persiste en el rechazo de la noción de la intuición inmediata de las ideas[61]. Apunta a una filosofía de la continuidad en la que la percepción y su objeto, por una parte, deben concebirse como caso

límite de la racionalidad, mientras que la racionalidad misma ha de concebirse, por la otra, como objeto de la percepción sensorial[62]. En la medida en que la percepción debe concebirse como caso límite de la racionalidad (por así decir, como «inmediatez mediada»), y esto era así ya en el primer periodo, Leibniz y Hegel se constituyen en modelos de la filosofía de la continuidad del último Peirce. Pero por otro lado, en la medida en que la racionalidad misma debe ser percibida, defiende el primado de la conciencia estética como «primeridad de la terceridad»[63].

Que la primeridad de la terceridad, la transparencia sensorial en la conciencia estética del orden general del universo inscrito en el proceso de su desarrollo, no pueda superarse en la obra de Peirce (a diferencia de la de Hegel) por medio de la terceridad del concepto, es consecuencia en última instancia de la relación del pragmatismo con el tiempo. Aunque las tres categorías fundamentales fueron equiparadas expresamente por Peirce con las tres «etapas del pensamiento» de Hegel[64], aquéllas estaban, sin embargo, rígidamente coordinadas con las tres dimensiones del tiempo[65]; y del mismo modo que el pensamiento no puede superar las dimensiones del tiempo, tampoco puede superar («aufheben») las tres categorías fundamentales. Para Peirce la «Terceridad» –como categoría de la continuidad infinita y de la universalidad real– está primariamente referida al futuro, en el cual garantiza, en tanto que principio regulativo de la acción humana, la consumación de la legalidad real del universo. En la «Terceridad» no puede concebirse como pasado el proceso del infinito «crecimiento de la razón concreta» que con ella se está postulando sin reducirlo con ello a un «factum[66]» en el sentido de la «Segundidad» y sin que con ello la «terceridad se cancele a sí misma. De ello resulta que la orientación significativa última de la praxis humana, enfrentada al futuro infinito, depende de la visión estética. Peirce lo expresa de este modo:

> «El ser de lo general («Allgemein»), de la razón, radica en su gobierno de los sucesos particulares. Así pues, está en la esencia de la razón que su ser no pueda nunca ser completamente consumado («vollendet»). Tiene siempre que permanecer en estado de incipiencia, de crecimiento. En esto se parece al carácter del hombre, que reside en las ideas que concebirá, los esfuerzos que hará y que sólo se desarrolla cuando las ocasiones para todo ello se le presentan efectivamente. Pero en el transcurso entero de su vida ningún hijo de Adán ha manifestado nunca totalmente loque había en él. Así pues, el desarrollo de la razón requiere más sucesos particulares de los que podrían nunca suceder. Requiere también de la completa coloración de todas las cualidades de la sensación, incluido el placer. Este desarrollo de la razón consiste, como puede observarse, en su materialización, esto es, en su manifesta-

ción. La creación del universo, que no tuvo lugar durante una cierta semana atareada del año 4004 a.C., sino que continúa aún hoy y nunca terminará, es el desarrollo mismo de la razón. No veo cómo pueda tenerse un ideal más satisfactorio de lo admirable que el del desarrollo de la razón así entendido. La única cosa cuya admirabilidad no se debe a una razón ulterior es la Razón misma comprendida, hasta donde podemos comprenderla, en toda su plenitud. Según esta concepción, el ideal de la conducta consiste en cumplir con nuestra pequeña función en la obra de la creación colaborando a hacer el mundo más razonable cuando, como se dice en argot, "esté de nuestra mano hacerlo"[67].»

Tras esta «fundamentación» de la ciencia normativa en el ideal estético, Peirce (en una decisiva nota de 1905 a la formulación de 1878 de la máxima pragmática) vuelve una vez más y, mediante la ponderación del fin último de la acción, al intento de alcanzar un cuarto grado de claridad de pensamiento mediante la anticipación de sus consecuencias[68]:

«Para el pragmatismo, el pensamiento consiste en el metabolismo inferencial viviente de los símbolos cuyao contenido significativo reside en resoluciones universales hipotéticas de la actuación. Por lo que se refiere al propósito último del pensamiento, que ha de ser el propósito de todo, está más allá de la comprensión humana. Pero de acuerdo al grado de aproximación al mismo por parte de mi pensamiento –con la ayuda de muchas personas, entre las que puedo mencionar a Royce (en su "World and Individual"), Schiller (en sus "Riddles of the Sphinx") como también, dicho sea de paso, al famoso poeta [Friedrich Schiller] (en sus "Ästhetische Briefe"), a Henry James el viejo (en su "Substance and Shadow" y en sus conversaciones), junto con el mismo Swedenborg– es la reiteración indefinida del autocontrol sobre el autocontrol lo que engendra al "vir", y por medio de la acción, a través del pensamiento, crece en él un ideal estético; no sólo para el uso de su desvalido cerebro, sino como la participación que Dios le permite tener en la obra de la creación. Este ideal, al modificar las reglas del autocontrol, modifica la acción y con ello también la experiencia, así la propia como la de los demás, con lo que este movimiento centrífugo redunda en un nuevo movimiento centrípeto, y así sucesivamente; y el conjunto, podemos suponer, es un fragmento de lo que ha estado sucediendo durante un tiempo, en comparación con el cual la suma de las edades geológicas es como la superficie de un electrón en comparación con la de un planeta»[69].

Esta explicación de la máxima pragmática de 1878 es la culminación de los esfuerzos de Peirce por ampliar su pragmatismo según su metafísica teleológica de la evolución, trascendiendo lo que había

denominado pragmatismo estoico de la utilidad. El intento estaba abocado al fracaso en la medida en que el paso que debía conducir más allá de la máxima pragmática de 1878 tenía que hacerse cargo de un sentido que el pragmatismo no podía explicar. El problema de la justificación racional de la afección cuasi-sensible del psiquismo por el «Ideal admirable» revela un paralelismo entre la aporía peirceana y una dificultad característicamente kantiana. También Kant se enfrentó, en la «Fundamentación de la Metafísica de las costumbres», al problema de cómo podía afectar la razón, a fin de hacerse práctica, la sensibilidad del hombre no según un interés «patológico», sino según el «interés puro». La versión aporética que da al respecto reza:

> «Para querer aquello sobre lo cual la razón misma prescribe el deber a un ser racional afectado por los sentidos, hace falta, sin duda, una facultad de la razón que inspire un sentimiento de placer o de satisfacción al cumplimiento del deber y, por consiguiente, hace falta una causalidad de la razón que determine la sensibilidad conforme con sus principios. Pero es imposible por completo conocer, esto es, hacer concebible a priori, cómo un mero pensamiento, que no contiene en sí nada sensible, produzca una sensación de placer o de dolor; pues ésta es una especie particular de causalidad, de la cual, como toda causalidad, nada podemos determinar a priori, sino que, sobre ello, tenemos que interrogar a la experiencia. Pero (...) la razón pura, por medio de meras ideas (que no pueden dar objeto alguno para la experiencia), debe ser la causa de un efecto que reside, sin duda, en la experiencia; resulta completamente imposible para nosotros, hombres, la experiencia de cómo y por qué nos interesa la universalidad de la máxima como ley y, por tanto, la moralidad»[70].

Con la restricción lógico-trascendental del uso de las categorías al ámbito de las apariencias posibles (en el sentido de la ciencia natural teórica), Kant se habría privado de la posibilidad misma de explicar la afectación del psiquismo por medio de la idea de ley moral. Peirce había superado la distinción entre «apariencias» y «cosas en sí» en la transformación de la lógica trascendental que lleva a cabo su crítica del sentido; pero, en su lógica de la investigación, había restringido también la explicación causal de la afección, el psiquismo a un terreno (el del conocimiento de la ciencia natural y de la mediación instrumental entre teoría y praxis) en el que la ley absoluta de la moralidad o el «ideal excelente de un reino universal de los fines en sí (seres racionales), al cual sólo podemos pertenecer como miembros cuando nos conducimos cuidadosamente según máximas de la libertad, cual si ellas fueran leyes de la naturaleza»[71], no podría darse como apariencia. Así, a

fin de hacer comprensible la afección del psiquismo por el «ideal admirable», se vio forzado, entre 1902 y 1903, a trascender el marco lógico-trascendental del pragmatismo dirigiéndose a una fundamentación estética de la teleología cosmológica que había desarrollado, como hipótesis metafísica, en el tercer periodo. Podríamos relacionar con lo anterior, que Peirce, habiendo intentado integrar (en el gran ciclo de conferencias sobre el pragmatismo impartidos en la Universidad de Harvard el año 1903) todos los aspectos de su filosofía en la prueba de la verdad del pragmatismo, escribiese a W. James en 1904:

> «También quiero decir que, después de todo, el pragmatismo no resuelve ningún problema real. Sólo muestra que los problemas supuestos no son problemas reales (...), el efecto del pragmatismo es simplemente el de abrir nuestras mentes a la recepción de cualquier material probatorio, no el de suministrarnos material probatorio»[72].

No quiero detenerme más en la problemática de lo normativo del proyecto de sistema peirceano de 1902-3; prefiero considerar las consecuencias ulteriores relativas al énfasis puesto en la categoría de la primeridad, énfasis atestiguado en el descubrimiento de la conciencia estética. Estas consecuencias apuntan, como ya he indicado, a la rehabilitación del conocimiento intuitivo, que una vez más habría de conducir a la revisión de los fundamentos semióticos de la lógica del conocimiento. Sólo tras esta revisión llegó Peirce a lo que para él fue una mediación satisfactoria de la lógica normativa de la investigación y la concepción de la «lógica objetiva» de la evolución desarrollada en el tercer periodo.

2. *La revisión de los fundamentos semióticos de la lógica de la investigación y su mediación con la metafísica de la evolución*

En 1885 Peirce se vio forzado a revisar significativamente su teoría de la «representación» («Repräsentation») posible de lo real, que se basaba, en tanto teoría crítica del sentido, en la anticipación del resultado último del proceso de la investigación metódica. Lo que obligó a efectuar tal revisión fue la siguiente objeción, planteada por el idealismo absoluto de J. Royce: A menos que nos podamos identificar desde un principio con un espíritu infinito (garante actual de la verdad eterna) capaz de pensar el sujeto de todo juicio en su completa determinación predicativa, es imposible una comprobación de los errores mediante la identificación de los sujetos de juicios falsos o verdaderos y, por ello, la corrección aproxi-

mativa de hipótesis, en el sentido postulado por Peirce[73]. Peirce replicó a esta objeción alegando que los «índices» de nuestro lenguaje, los pronombres demostrativos por ejemplo, nos permiten en todo momento un contacto real con los sujetos individuales de nuestras proposiciones; por consiguiente, realizan una cierta identificación provisional y no cognitiva de lo real, cuya representación («Repräsentation») por medio de determinaciones universales constituiría el contenido de las creencias últimas de la comunidad ilimitada de los investigadores. Los «índices» desempeñan por tanto, dentro de la categoría «Terceridad» (esto es, en el seno de la mediación triádica, la función representativa del lenguaje), la función de la categoría «Segundidad», puesto que establecen un contacto denotativo con los hechos existentes mediante una forma del uso del lenguaje que depende por principio de las situaciones. Los «índices» hacen posible que dirijamos nuestra atención a fenómenos similares entre sí y de este modo a la confirmación inductiva de hipótesis mediante enumeración de aquellos casos que las confirman[74]. De esa manera, el aspecto empírico de la lógica de la investigación, la posibilidad de una experiencia de lo real parece, pese a la naturaleza provisional de toda representación conceptual, estar adecuadamente fundamentado en términos semióticos, esto es, en términos del análisis de las categorías. En el contexto de la concepción definitiva de su sistema Peirce llegó, sin embargo, a la conclusión de que la categoría *Primera* tenía también una función indispensable en el seno de la lógica de la investigación[75]. En su «New List of Categories» de 1867[76], esta categoría, la categoría de la «cualidad» (más tarde formalizada mediante la lógica de relaciones como «Primeridad»), había sido deducida de la función sígnica (como el equivalente de la apercepción trascendental de Kant). En tanto que vehículo intercambiable de «información» para la «comunidad de todos los seres racionales», el contenido cualitativo de la percepción y su representación en el lenguaje no podían agotarse, como Peirce había sugerido en su «Theory of Cognition» de 1868-71, ni en la «cualidad material» del signo lingüístico[77], contingente y por principio intercambiable, ni en la materia de las impresiones de los sentidos[78], igualmente contingente.

De la lógica de la investigación se siguieron dos problemas interrelacionados que mostraban lo insatisfactorio de la explicación de cómo el proceso de investigación va aproximándose a la verdad, toda vez que ésta se apoya únicamente en el postulado de la validez de la inferencia sintética en conjunción con una selección mecánica de las hipótesis idóneas por medio de la confrontación con los «brute facts».

1. Ya en la confirmación o falsación de hipótesis se da algo más que lo que puede explicar la presión mecánica de la confrontación

(«Begegnung»), satisfactoria o no, entre un observador y unos hechos existentes: Sin la confrontación entre los predicados (no sólo los relacionales sino también los atributivos) y el elemento cualitativo de los fenómenos, un investigador dado no podría averiguar mediante inferencias si las cosas a las que hacen frente sus sentidos se comportan o no como sus hipótesis le permiten esperar. Desde este punto de vista, la función de los juicios perceptivos («perceptual judgements») que Peirce había interpretado, en 1868, como resultado hipotético de la mediación infinita a través de inferencias abductivas tenía que resultar nuevamente problemática. No bastaba con asegurar mediante consideraciones matemáticas la compatibilidad de la mediación infinita de los juicios perceptivos con la posibilidad de un comienzo en el tiempo del conocimiento[79], sino que debía explicarse en qué medida los juicios que se apoyan en la percepción sensorial están capacitados para expresar inmediatamente en sus predicados el elemento cualitativo («qualitative Sosein») de la realidad[80], pudiendo así asumir la función de primeras premisas en la conformación inductiva de nuestras teorías[81].

2. A las imaginativas hipótesis de leyes que están a la base de la formación de las teorías de la ciencia natural se les presenta el mismo problema: la determinación cualitativa de nuestra experiencia en la realidad. Esta es anterior a la representación conceptual y ofrece una orientación positiva a las vías de aproximación a la «ultimate opinion». Pues bien, de acuerdo con el último Peirce, tampoco el hecho de que estas hipótesis (que al igual que los juicios perceptivos se apoyan en inferencias abductivas) lleguen a formularse puede explicarse únicamente mediante la conjunción del principio racional de coherencia con la selección mecánica de ideas idóneas de entre las ocurrencias casuales[82]. Así pues, ¿cómo es posible que, de todas las ocurrencias que son posibles de acuerdo con las leyes del azar, los hombres conciban como «naturales» (en términos de [*Commonsense*] o *lumen naturale*), y con relativa rapidez y seguridad, aquellas que poseen afinidad cognitiva con la realidad?[83]. Peirce nunca dejó de sorprenderse al plantear esta pregunta. La cuestión de la formulación de hipótesis no debe confundirse con la cuestión cuasi-trascendental de la validez objetiva del proceso de inferencias sintéticas *in the long run*, que Peirce había resuelto en 1868-69 siguiendo la línea del principio de convergencia postulado por la crítica del sentido[84]. Pero Peirce reconoce ahora que, en cualquier caso, debe dársele una respuesta (y ciertamente a través de la lógica de la investigación en conjunción con la metafísica de la evolución), puesto que la «deducción trascendental» de la validez de las inferencias sintéticas no puede ella misma mostrar cómo la experiencia en general sea posible[85].

Una respuesta a estas cuestiones centrales de la lógica de la investigación peirceana parece posible si suponemos que tanto en la naturaleza como en la función sígnica que la representa hay una primeridad cualitativa que no es sólo un vehículo material de información intercambiable y casual[86], sino también una expresión gráfica intuitiva («anschaulich-bildhaft») de las estructuras racionales. La dificultad que se le presentaba aquí al análisis categorial de Peirce era, en el fondo, la misma que la de la introducción de la confrontación («Begegnung») con los «brute facts» en el proceso cognitivo. Al igual que en el caso de ésta (que vendría a ser una ilustración de la Segundidad), Peirce consideró que las cualidades sensoriales (que serían ilustraciones de la Primeridad) eran completamente irracionales, separándolas por ello de la función genuinamente cognitiva[87]. En el caso de la Segundidad la dificultad se superó gracias al descubrimiento de los «índices», que la representan lingüísticamente. En tanto que símbolos lingüísticos pertenecen a la categoría Terceridad, pues se interpretan racionalmente en el marco del enunciado. Pero, al mismo tiempo, en el lenguaje, es decir, en la Terceridad, representan también la Segundidad de la conexión fáctica del lenguaje con el mundo real en una situación y su interpretación depende de esta relación con la situación. De esta forma, Peirce podía recurrir a la función deíctica («Index-Funktion») del lenguaje como condición semiótica de posibilidad de identificación de objetos individuales en el marco del conocimiento –por ejemplo, a través de la enumeración, que es una función de la lógica de la investigación, de los hechos existentes para su confirmación inductiva–. De modo análogo hubo entonces de urgirle el encontrar una representación lingüística de la Primeridad cualitativa, siendo natural que recurriese para este fin a la función icónica del lenguaje que había postulado en 1867[88]. Para Peirce la adopción de este enfoque fue en el fondo equivalente y su descubrimiento de la conciencia estética[89].

La metafísica de 1891 hizo posible que Peirce encontrase los fundamentos necesarios para resolver la cuestión de la afinidad entre el conocimiento humano y la naturaleza en términos de su idealismo objetivo. Así pudo interpretar, en 1883, la estructura categorial de la naturaleza como estadio anterior y análogo, en el nivel inconsciente, de la estructura categorial de la lógica semiótica de la investigación conscientemente aplicada. Precisamente aquí, en la teoría del «Agapasmo», Peirce consideró que su intento de explicar el conocimiento satisfactorio («erfolgsreich») partiendo únicamente de la conjunción de las ocurrencias casuales con la selección mecánica de las ocurrencias idóneas era finalmente inadecuado. Por ello, postuló una empatía simpatética divinatoria en la tendencia final de la evolución[90]. Sin

embargo, sólo recurriendo explícitamente a la conciencia estética en el contexto de la fundamentación de las ciencias normativas le fue posible articular semióticamente la concepción categorial de la «Primeridad de la Terceridad», esto es, la percepción cualitativa cuasi sensorial que expresa icónicamente el desarrollo del orden ideal del universo. En uno de los parágrafos de sus conferencias de 1903 sobre el pragmatismo resumió su posición:

> «Por tanto, si me preguntan Vds. qué papel pueden jugar las cualidades en la economía del universo, responderé que el universo es un inmenso signo <a vast representamen>, un gran símbolo del propósito de Dios que ejecuta sus conclusiones en las realidades vivas. Ahora bien, todo símbolo debe tener, en relación orgánica con él, sus índices de reacción <a la situación dada> y sus iconos de cualidad; y el mismo papel que juegan estas reacciones y estas cualidades en un argumento lo juegan, desde luego, en el universo –siendo ese universo, como he dicho, un argumento–. En la minúscula brizna que Vds. o yo podamos descifrar de esta enorme manifestación, nuestros juicios perceptivos son las premisas para nosotros; estos juicios perceptivos tienen iconos como predicados, en los cuales las cualidades icónicas están inmediatamente representadas»[91].

Mediante la experiencia sensorial del mundo, Peirce pretende fijar las condiciones semióticas de posibilidad de la determinación cualitativa del proceso del conocimiento. Si la función deíctica del lenguaje, generalmente representada en el sujeto de la proposición, posibilitaba la introducción de la facticidad pura en el proceso racional de la interpretación, la función icónica del lenguaje en el predicado proposicional debía atrapar la expresión cualitativa del mundo en tanto que Primeridad en la Terceridad de la síntesis predicativa de la enunciación, incorporándola al proceso racional de la interpretación. Sin embargo, la función cognitiva de la Primeridad en la Terceridad tiene mayor calado metafísico que el de la mera introducción de la facticidad. Tal como enunciaba el postulado predictivo-heurístico de la metafísica de Peirce, al arrojar luz sobre el ser-así («Sosein») lo aporta de modo inmediato a la estructura intencional de los conceptos (que Peirce denomina «depth»), mediando por consiguiente entre la lógica de la investigación y el ser-así («Sosein») de la naturaleza. Teniendo esto en cuenta, no es de extrañar que Peirce acudiese a la función icónica en su intento de explicar la analogía metafísica entre el proceso de inferencia de la naturaleza y el proceso de inferencia controlada de la investigación:

«Pero lo que es primero para nosotros no es primero en la naturaleza. Todas las premisas del proceso mismo de la naturaleza son los elementos independientes e incausados de esos hechos que van a constituir la diversidad de la naturaleza, diversidad que los deterministas suponen ha estado en la existencia desde la fundación del mundo, pero que los «tijistas» suponen producto de un proceso continuo de crecimiento. Sin embargo, estas premisas de la naturaleza, aunque no son los *hechos de percepción* que son premisas para nosotros, han de asemejarse a ellos por ser premisas. Sólo podemos imaginar lo que son por comparación con las premisas para nosotros. En cuanto premisas, deben incluir cualidades.

Pasemos ahora a su función en la economía del universo. El universo, en tanto que argumento, es necesariamente una grandiosa obra de arte, un gran poema –pues todo bello argumento es un poema y una sinfonía– al igual que todo poema auténtico es un buen argumento. Pero vamos a compararlo más bien con un cuadro –con una marina impresionista–: toda cualidad en una premisa es entonces uno de los pigmentos de color del cuadro; todos ellos han de ensamblarse para componer la cualidad prefijada que pertenece al todo en tanto que tal. El efecto global <del universo> queda fuera de nuestro alcance visual; pero en alguna medida podemos apreciar la cualidad resultante de las partes del todo y dichas cualidades resultan de la combinación de las cualidades elementales que pertenecen a las premisas»[92].

En esta visión icónicamente acentuada del universo como signo o argumento que consigue una representación de sí mismo por medio de su continuación consciente en la actividad humana de la ciencia, la concepción tardía de Peirce completa su idealismo semiótico y objetivo. Este idealismo estaba ya latente en 1868 en su teoría del hombre como signo[93] y fue desarrollado detalladamente en 1883[94], en su «teoría de la inferencia probable» como doctrina de la inferencia inconsciente en la naturaleza:

«A menudo nos parece que la naturaleza está constantemente llevando a cabo inferencias deductivas en el modo *Barbara*. Concebimos leyes de la naturaleza, que son sus reglas o premisas mayores. Concebimo que los casos se dan bajo estas leyes; estos casos consisten en la predicación, o en la existencia, de *causas* que son los términos medios de los silogismos. Y finalmente concebimos que, en virtud de las leyes de la naturaleza, la existencia de causas produce efectos que son la conclusión de los silogismos (realizados por la naturaleza). Concibiendo la naturaleza de este modo, se nos ocurre de modo natural que la ciencia tiene tres tareas: (1) El descubrimiento de leyes, que se produce por medio de la inducción; (2) el descubrimiento de causas, que se produce por medio de inferencias hipotéticas; y (3) la predicción de los efectos, que se rea-

liza mediante deducción. Me parece muy útil escoger un sistema de lógica que preserve todas estas concepciones naturales»[95].

En un primer momento, la metafísica de la evolución desarrolló esta comprensión «antropomórfica» de la naturaleza sin tener en cuenta la lógica semiótica y su relación con la naturaleza[96]. En la concepción sistemática de 1902/03 se hizo explícita por vez primera esta relación, en la que a la función icónica del lenguaje humano y del correspondiente «lenguaje de la naturaleza» que le precede, les correspondía la tarea de establecer el enlace definitivo entre el ser-así cualitativo de la naturaleza y los predicados de los «juicios perceptivos» humanos como lo que es «primero para nosotros». Fue únicamente este contacto icónico entre naturaleza y conocimiento, entendido en términos semióticos; entre «argumentación» consciente e inconsciente, lo que permitiría la mediación entre la metafísica de Peirce y su lógica normativa de la investigación, completando esta última en virtud de esta misma mediación. La concepción que la teoría crítica del sentido de 1868 se había formado de la realidad parecía concentrar el proceso entero de la investigación en la representación conceptual de lo real por medio de inferencias racionales («Terceridad»). La teoría de los índices de 1885 sólo consideró el contacto «denotativo» con los «hechos existentes» hallados en la verificación experimental («Segundidad»). La teoría icónica de los predicados perceptivos hizo posible, por vez primera, la introducción, en el marco de la representación conceptual, de la comparación cualitativa entre el conocimiento formulado lingüísticamente y el ser-así de lo real; y sobre todo, posibilitó la introducción, en ese mismo marco, de la percepción primaria del ser-así de lo real como función de la información empírica. Incluso la comprensión «antropomórfica» del mundo, a la que Peirce se refiere una y otra vez como «afinidad del alma humana con el alma del universo»[97] ha de deducirse, en tanto que horizonte heurístico de toda hipótesis científica, de la concepción semiótica de la función icónica del conocimiento.

Partiendo de esta versión ampliada de la semiótica, Peirce vio también la posibilidad de coordinar los tres tipos de inferencia postulados en 1883 con la experiencia sensorial del acontecer de la naturaleza. El énfasis semiótico concedido a la «Primeridad» en la representación icónica condujo a una nueva caracterización de la función de la inferencia abductiva, caracterización que Peirce consideró definitiva. Para Peirce, «El hecho de que el hombre esté facultado para explicar su propio significado <el significado de los símbolos> valida la deducción»[98]. «La deducción se limita a desarrollar las consecuencias necesarias de una hipótesis»[99]. El contacto de la inducción con la realidad se produce

mediante la «indicación» o «denotación» de los hechos a los que hacemos frente aquí y ahora. En contra de los sugerido por Peirce aún en 1883, esto significa que ni descubre los caracteres cualitativos de algo ni el ser-así de las leyes. Sirve únicamente para «evaluar» hipótesis ya existentes, bien mediante confirmación, bien mediante falsación[100]. La abducción, dice Peirce, «es la única operación lógica que introduce una idea nueva»[101]. En tanto que inferencia, en cuyo caso límite inconsciente se apoya la percepción (y en consecuencia toda «intuición» científica), expresa las cualidades icónicas de la naturaleza en hipótesis formuladas lingüísticamente[102]. En consecuencia, la abducción es la primera etapa de toda investigación y, puesto que es la respuesta espontánea y divinatoria del hombre a los estímulos de su entorno, es el equivalente humano del instinto animal[103]. Esta analogía entre el proceso de la naturaleza y el proceso semiótico del pensamiento, que constituye la base de la mencionada mediación entre lógica y metafísica podría, como observa el mismo Peirce, «parecer muy fantasiosa a primera vista»[104]. Podría parecer que el teórico pragmatista de la ciencia es víctima de una recaída en la metafísica pretrascendental y «trascendentalista», en el sentido americano del término. Los temas de la «naturaleza como lenguaje» y del «Logos» creador del mundo que se «expresa» en este lenguaje y en los predicados del lenguaje humano que lo interpretan, eran, en efecto, moneda corriente en las primeras obras de Peirce (las anteriores a 1867)[105]. Son el testimonio de una vinculación a la tradición que parte de las doctrinas del Logos y el lenguaje de la naturaleza del renacimiento y el barroco (Nicolás de Cusa, Böhme, Leibniz, Berkeley) y llega hasta Emerson[106]. Pero, por otro lado, no puede ignorarse que Peirce llegó a su ontología semiótica a través de la transformación semiótica de la teoría del conocimiento y la consiguiente transformación de la filosofía trascendental kantiana desde el punto de vista de la crítica del sentido. Los pasos esenciales de esta evolución teórica pueden resumirse brevemente:

1. Después de que la crítica del sentido mostrase el carácter autocontradictorio de la hipótesis de la cosa en sí incognoscible y definiese, en su lugar, lo real como lo que la «Community of investigators» puede conocer «in the long run», Peirce no podía ya restringir la realidad ontológica de las categorías lógicas del lenguaje contrastándolas –aun tácitamente– con las hipótesis de un trasmundo incognoscible. Como en el caso de cualquier hipótesis científica, sólo sería posible ahora restringir su validez de conformidad con la reserva falibilista que afirma la corregibilidad de todo conocimiento; es decir, siguiendo una crítica del conocimiento que presupusiese, por principio, la validez real *in the long*

run de las categorías semióticas del conocimiento. La adopción del realismo de los universales es un resultado inmediato de la concepción semiótica del conocimiento y de la «representación» verdadera, puesto que en ellas la universalidad de los conceptos es un constituyente imprescindible[107]. Así pues, el realismo de los universales forma parte del realismo crítico del sentido, mientras que la hipótesis absurda de un trasmundo incognoscible se revela como el πρωτον ψευδος de todo nominalismo.

2. Para Peirce la disolución que la crítica del sentido había llevado a cabo del trasmundo incognoscible conllevaba la inclusión del conocimiento mismo en el mundo real que puede investigarse de modo empírico. El conocimiento no era ya, como lo era para Kant, un límite del mundo empírico[108], una función de la facultad trascendental de la conciencia que se relaciona de un modo misterioso con las cosas-en-sí que la afectan (lo que forzó a Kant a expresarse por medio de analogías[109]); se concebía ahora como la manifestación sociolingüística de un proceso histórico que, desde el punto de vista de sus fundamentos inconscientes, forma un continuo con el proceso evolutivo de la naturaleza, pero que visto desde su extremo consciente, está sujeto a la lógica normativa que lo «autocontrola». Como sustituto de la distinción kantiana entre el ámbito de los objetos de la experiencia posible y el ámbito metafórico de los objetos de la metafísica trascendental (ámbito que no puede separarse del de la metafísica trascendente de las cosas en sí), Peirce introdujo la distinción entre el ámbito de la ciencia empírica y el de la lógica semiótico-normativa de la investigación. El primero se corresponde con la metafísica de la evolución del universo en tanto que «visión general» («Coenoscopy») que no se ocupa de la investigación experimental[110]. Se subdivide en ciencias «idioscópicas» particulares que someten las hipótesis heurísticas de la concepción metafísica del mundo a prueba empírica indirecta[111]. El último investiga las condiciones de validez de los métodos de investigación de aplicación consciente (procedimientos inductivo y sintético de inferencia, lo que incluye los correspondientes procedimientos de experimentación y comunicación). En esa medida asume la herencia de la lógica trascendental de Kant. La relación que Peirce mantendría con la filosofía post-kantiana parte de esa asunción.

3. Al eliminar la cosa en sí incognoscible, Peirce introduce la problemática de la conciencia trascendental en la historia evolutiva del mundo que hay que conocer. Al hacer esto está siguiendo con interna consistencia el curso tomado por la filosofía idealista postkantiana con Schelling y Hegel. Sin embargo, la identificación peirceana del conocimiento tanto con el proceso evolutivo de la naturaleza (en lo referido a sus presupuestos inconscientes) como con el proceso histórico de la

sociedad (en cuanto a que sus supuestos son controlables en principio), es diferente de la del idealismo alemán. Así, Peirce no reduce el proceso de la investigación empírica al constructo filosófico-transcendental del proceso de la conciencia, sino que incluye todos los aspectos del conocimiento, a excepción de los lógico-trascendentales, en el ámbito de problemas de la formación empírica de hipótesis. Esto es especialmente evidente en el modo de plantear la alternativa entre idealismo (espiritualismo) y materialismo de su metafísica cosmológica[112].

4. La decisión que en el tercer periodo llevó a Peirce a optar por el idealismo objetivo (o quizá sería mejor decir espiritualismo) tiene el carácter de hipótesis empírica en el sentido de su *Coenoscopia* metafísica. Esta hipótesis es fundamentalmente independiente del realismo crítico del sentido desarrollado en el primer y segundo periodo y confirmado en el pragmaticismo de su cuarto periodo. Es decir, cuando Peirce, apoyándose en Schelling, enuncia la hipótesis *metafísica* según la cual la materia es espíritu petrificado (espíritu en tanto que sensación = «Primeridad») y las leyes naturales hábitos petrificados (espíritu en tanto que principio regulador = «Terceridad») no está alterando el presupuesto del *Common Sense* que afirma que la existencia y el ser-así de lo real son independientes de la opinión que los sujetos finitos tengan de ella, presupuesto que el *Critical Commonsensism* identifica con aquel de la cognoscibilidad de lo real por una comunidad ilimitada de seres pensantes[113]. De hecho, la tesis realista de la independencia es confirmada por el hecho mismo de que la lógica normativa no puede en absoluto controlar las bases inconscientes del conocimiento (y, en particular, las abducciones inconscientes, en las que, según Peirce, se apoyan los juicios perceptivos[114]) y por ello se las debe considerar pertenecientes a la realidad independiente del conocimiento[115]. Ahora bien, aquí se muestra una compatibilidad de la hipótesis metafísica del idealismo objetivo con el realismo crítico del sentido que apunta, más allá de la mutua independencia entre ambos teoremas peirceanos, a su refuerzo mutuo. Desde esta perspectiva resulta, en mi opinión, bastante comprensible la mediación semiótico-especulativa entre metafísica y lógica normativa del conocimiento que Peirce llevara a cabo en 1903.

5. El realismo crítico de 1868 definía lo real como el objeto de la representación conceptual alcanzada al final de un proceso ilimitado de investigación y comunicación. Tenía, por ello, que considerar como momentos fundamentalmente irracionales y precognitivos del proceso de investigación, tanto la existencia individual aquí-y-ahora de lo real de la que sólo cabe, en el hacer frente al mundo exterior, la indicación a través de «índices», como los aspectos cualitativos de la sensación, mediante los cuales reacciona la conciencia privada del organismo ante

el mundo exterior. Sin embargo, tanto la primera como estos últimos representan, por ser fuentes de información, el sustrato empírico indispensable de las operaciones sintéticas de inferencia (inducción y abducción). La teoría del conocimiento de Peirce se enfrentaba aquí a una aporía central: tener que presuponer algo (una fuente de conocimiento) que, por ser irracional, no puede considerarse real desde el punto de vista de la crítica del sentido. En su «gnoseología» («theory of cognition») racionalista de 1868, Peirce pasó por alto esta aporía, creyendo que bastaba con mostrar que las cualidades de la vivencia («Erlebnis») (los «feelings») en tanto sean pensables, son siempre ya interpretables conceptualmente, y en tanto estén dadas de modo inmediato no pueden ser pensadas en modo alguno, siendo así irrelevantes para la teoría del conocimiento orientada por la crítica del sentido[116]. Pero resulta evidente que con ello Peirce se contradecía a sí mismo, pues él mismo había considerado expresamente las cualidades no-relacionales de la sensación en términos de la categoría «Primeridad». En la «lógica de la investigación» de 1872/73 había tenido que reconocer lo indispensable de la función de los elementos no racionales de la «Primeridad» y la «Segundidad» en tanto elementos constitutivos de la información en el conocimiento empírico y experimental[117]. Fue la semiótica especulativa de 1903 la que permitió a Peirce integrar los «brute facts» a los que hace frente la experiencia en la representación de lo real. Y los integra en tanto señales, no conceptualizadas aún más conceptualizables por principio, de fenómenos naturales utilizables inductivamente. Pero además, y sobre todo, le permitió integrar en esta representación las cualidades de la vivencia que entran a formar parte de los predicados de los juicios perceptivos en tanto que cualidades icónicas. Estas se integran en la representación de lo real como expresión de la afinidad entre los procesos inconscientes de inferencia de la naturaleza exterior y la naturaleza interior de los hombres.

Podría, ciertamente, objetarse que esta especulación sólo resuelve la aporía central, ya mencionada, de la teoría del conocimiento de Peirce, si se admite que los elementos de «Primeridad» y «Segundidad», que constituyen tanto el fundamento empírico del conocimiento como el elemento contingente e irracional del universo en evolución, pueden, «in the long run», ser mediados totalmente por el elemento racional de la «Terceridad» (como representación conceptual y como consumación de la organización del mundo en los «hábitos» de los seres pensantes). Esto es, en términos de Hegel, si este último puede «superar» a los dos primeros. Podría argumentarse que esta exigencia está implícita, desde el punto de vista de la crítica del sentido, en la definición de lo real

como cognosci*ble*, es decir, como objeto de la «ultimate opinion» de una «indefinite community of investigators». Con otras palabras: la metafísica peirceana del «idealismo objetivo» y el realismo crítico del sentido de su gnoseología no sólo se apoyarían mutuamente, sino que para la hipótesis metafísica del conocimiento verdadero serían coincidentes. Así, las resistencias irracionales de la experiencia y de las cualidades sensoriales intuitivas de la vivencia serían sólo síntomas (que obviamente se esclarecen mutuamente en el caso de las cualidades de la vivencia) de lo que la experiencia no tiene aún expectativa alguna. Serían, en consecuencia, meros síntomas de que nuestro conocimiento conceptual de lo real *no* es *aún* adecuado.

Diversas tendencias de la obra del último Peirce parecen apuntar claramente en esta dirección[118]. Podríamos pensar que Peirce habría llegado tanto más fácilmente a esa conclusión cuanto que, a diferencia de Hegel, colocaba el punto absoluto de convergencia de su sistema no en la perfección mística del logos de la reflexión, sino en el infinito futuro. Además, la «superación» («Aufhebung») en el conocimiento de los elementos irracionales del mundo no era, para Peirce, tarea de la especulación filosófica, sino de la ciencia empírica. Tampoco la tarea de la racionalización absoluta del universo era un asunto de mera teoría, sino también de praxis mediada por la teoría. En cualquier caso, las circunstancias que acabamos de mencionar, que parecen borrar el odium a lo híbrido de la idea hegeliana de la «mediación total», impidieron que Peirce aceptase la posibilidad de la superación de la «Primeridad» y la «Segundidad» por la «Terceridad». Como epistemólogo de procedencia kantiana, Peirce pensaba en términos de principios regulativos de la lógica normativa de la investigación, quedando de este modo ligado al lugar de la situación histórica para la cual los «ékstasis del tiempo» (Heidegger) tienen validez transcendental. El pragmatismo –al igual que el marxismo y el existencialismo– no es una filosofía de la reflexión a la que pudiese emplazarse al final del desarrollo real –o siquiera posible– del mundo. Para el pragmatismo, la relación con el futuro es constitutiva del sentido. Pero, en la medida en que existe una relación con el futuro y es constitutiva de nuestra comprensión de algo en tanto que «algo», no es superable en la universalidad del concepto, al menos para la ciencia empírica y para la comprensión que el *Commonsense* tiene de la praxis de la vida, de las cualidades de la experiencia y de la facticidad de los hechos y las acciones de la voluntad. Por el contrario, la universalidad, como concepto referido a lo legal, presupone la confirmación futura (esto es, el dominio sobre los hechos en los que se prueba) y, como regla de comportamiento, presupone las acciones de la voluntad que ha de guiar, las cuales presuponen, a su vez, las cualidades de la

vivencia[119]. En su pensamiento maduro, Peirce concibió como mero condicional («would be») el fin absoluto del desarrollo del mundo que ha de postularse normativamente y ha de pensarse como realmente posible. Con ello estaba haciendo depender el «essere in futuro» de la Terceridad de los hechos contingentes que no pueden ser presupuestos («Segundidad») y de la libertad espontanea («Primeridad»)[120].

3. *La «Fenomenología» como Philosophia Prima*

Los aspectos de la concepción tardía del sistema peirceano que hemos expuesto someramente hasta ahora pueden entenderse, sin mucha dificultad, como consecuencias de la concepción fundamental perfilada ya en el primer y segundo periodos. Desde cierto punto de vista, representan una vuelta del pensador solitario de Milford, ahora separado de sus amigos del «Metaphysical Club», a las tendencias centrales de sus primeros tiempos[121]. Esto puede decirse, como ya he subrayado, del enfoque kantiano adoptado, en el «Socialismo Lógico» de 1868, para el desarrollo de las ciencias normativas; puede decirse también de la metafísica de la evolución y de la semiótica especulativa, claramente prefiguradas tanto en la «New List of Categories» de 1867 como en la antropología semiótica y la doctrina del espíritu de 1868[122]. El nuevo énfasis en la categoría «Primeridad» (y así en la función icónica del lenguaje, en la *inmediatez* mediada de los juicios perceptivos, en la abducción y en la conciencia estética) puede comprenderse, en este contexto, como remate de una arquitectónica filosófica que, en lo esencial, había sido concebida ya en 1867 a partir de las tres categorías fundamentales, alcanzando su forma integral en 1903[123].

Sin embargo, con los aspectos esbozados hasta ahora, sólo hemos caracterizado la primera mitad, de algún modo la superior, del sistema arquitectónico de 1902/1903: La metafísica de la evolución y las ciencias normativas que ésta presupone (lógica, ética y estética), ciencias que de modos distintos se refieren al mundo real y sus posibilidades reales, presuponen aún a su vez dos ciencias abstractas que no se ocupan en absoluto del mundo. Una de ellas, a la que Peirce denomina «Fenomenología» o «Faneroscopia», formaría parte de la filosofía, mientras que la otra, la lógica formal de relaciones, presupuesta por la fenomenología misma, no pertenecería ya a la filosofía, sino a la matemática. La matemática asume, de este modo, la función de presupuesto formal de la filosofía. Esta parte de la «clasificación de la ciencias», desarrollada por Peirce en 1902/03, no es sólo la parte que desarrolla de un modo más confuso, sino que es la que, sin duda, plantea mayores

dificultades a los intérpretes del pensamiento de Peirce, especialmente cuando tienen a Peirce por fundador del pragmatismo.

Debido a vagos prejuicios, incluso el experto en historia de la filosofía se verá inclinado a colocar el pensamiento fenomenológico y el pragmatista en dos polos opuestos: el recurso a la evidencia intuitiva («intuitive Evidenz») , la teoría eidética del significado, a la contemplación de esencias («Wessensschau»), a la radical ausencia de presupuestos, en un caso; el recurso a la apelación a la capacidad de actuar, a la teoría operacionalista del significado, al constructivismo, al reconocimiento de los presupuestos del contexto lingüístico y situacional de la praxis de la vida («Lebenspraxis») en el otro, ofrecen una caracterización aproximada de ambos polos. Los dos modelos clásicos de fenomenología filosófica, la «Fenomenología del Espíritu» de Hegel y la «fenomenología» de la «conciencia pura» de Husserl, no coinciden por casualidad en excluir el accionismo voluntarista, en sentido más o menos fichteano, de la fundamentación de la filosofía para reintroducir en su lugar y, en el modo de la reflexión radical, la idea griega de la Teoría pura como sumisión contemplativa a la cosa. En las condiciones de la reflexión radical moderna no parece que sea una coincidencia que tanto la fenomenología de Hegel como la de Husserl se sumen a una filosofía de la conciencia que ratifica el tema central de la filosofía de Descartes; ni que, en la fenomenología de Husserl, se llegue incluso a una especie de neo-cartesianismo. ¿Cómo habría de ser posible bajo estos auspicios una mediación entre pragmatismo y fenomenología?

No cabe duda de que Peirce, al menos en su primer y segundo periodos, fundó su *lógica de la investigación* guiado por el pragmatismo antifenomenológico que acabamos de describir: Había rechazado el recurso cartesiano (introspectivo) a la evidencia como criterio de verdad y de sentido; había desacreditado la filosofía de la intuición (de procedencia tanto empirista como eidético-apriorística) y había sustituido la teoría (de raíz platónica) eidético-intensional clásica del significado y de la definición por una operacionalista-experimentalista; concebía el conocimiento como función vital («Lebensfunktion») y describía la radical ausencia de presupuestos como ilusión de la «paper doubt»; pero sobre todo, había transformado la «teoría del conocimiento» de Kant (fundamentada en la conciencia trascendental, sus facultades y funciones) en una lógica semiótica de la investigación. Esta comprendería, en consonancia con la realización radical del proyecto de 1868[124], la conciencia individual misma sólo como un signo icónico (cualidad de sensación), con el que el organismo del «hombre-signo» «reacciona a su medio ambiente» («Segundidad»). Este signo icónico sólo sería relevante para el conocimiento integrándose, por medio del

proceso supraindividual de inferencia de la lógica sintética, en ese proceso de investigación e interpretación intersubjetiva («Terceridad») que conduce a la «ultimate opinion» de la «indefinite community of investigators» y que, a la vez, realiza en los «habits» de los hombres, o más específicamente de los seres capaces de comunicarse, el orden legal del universo como «ultimate logical interpretant» de todo signo.

Con todo, en los años 1902 y siguientes y en el marco de su clasificación definitiva de las ciencias, Peirce fundamentó como *prima philosophia* una «Fenomenología»[125] (a la que desde 1904 llamó «Faneroscopia»). O mejor, la postuló programáticamente. Esta fenomenología debía obviamente cumplir las siguientes condiciones:

1. La naturaleza de este conocimiento debía ser intuitiva, es decir, pura visión (cualitativa) que describiese sin presupuestos lo que se nos presenta de modo inmediato:

> «Lo que tenemos que hacer, como estudiosos de la fenomenología, es abrir simplemente los ojos de nuestra mente, contemplar bien el fenómeno y decir cuáles son las características que nunca faltan en él, bien sea este fenómeno algo que la experiencia exterior impone a nuestra atención, bien el más loco de nuestros sueños, o bien la más abstracta y general de las conclusiones de la ciencia»[126].
>
> «La primera y más elevada capacidad del fenomenólogo es la rara capacidad de ver lo que se nos presenta y precisamente como se presenta, sin sustituirlo por una interpretación»[127].
>
> «La fenomenología se ocupa de las cualidades universales de los fenómenos en su carácter fenoménico inmediato, es decir, en sí mismos en tanto que fenómenos. Trata pues de los fenómenos en su Primeridad»[128].

2. La fenomenología parece recurrir a un tipo de contemplación de esencias («Wesensschau»), la generalización eidética, que no depende del número de datos individuales:

> «La segunda capacidad de la que debemos armarnos es la de una resuelta capacidad de discernimiento que se aferre como un bulldog a los rasgos particulares que estudiamos (...) la tercera capacidad que nos será necesaria es la de producir generalizaciones como las que produce el matemático. Este produce la fórmula abstracta que comprende la verdadera esencia del rasgo examinado, purificado de toda mezcla con elementos extraños e irrelevantes»[129].

3. Las nociones («Einsichten») de la fenomenología tienen validez universal, intemporal e intersubjetiva, pese a no estar mediadas

lingüísticamente, y presuponen un tipo de «Conciencia en general» pura:

> «La Faneroscopia es la descripción del *phaneron*. Por *phaneron* entiendo la totalidad colectiva de todo lo que, de cualquier forma o en cualquier sentido, está presente en la mente («mind»), con independencia de que corresponda o no a algo real. Si no me preguntas *cuándo* está presente y al espíritu *de quién*, te respondo que dejo esas preguntas sin contestar; con todo, nunca he dudado de que esos rasgos del *phaneron* que he encontrado en mi espíritu estén presentes en todo tiempo y en todo espíritu»[130].

Quien compare esta caracterización del conocimiento de la «filosofía primera», conocimiento carente de presupuestos y, principalmente, intuitivo y no lingüístico, con la fundamentación del resto del conocimiento científico, que Peirce lleva a cabo por medio de la lógica semiótica de las operaciones de inferencia, no podrá evitar llegar a la conclusión de que la concepción del sistema del Peirce tardío contiene justamente esa misma oposición polar de presupuestos últimos entre fenomenología y pragmatismo que acabamos de constatar. Y es probable que el principal motivo de que W. James encontrase tan incomprensibles las conferencias que Peirce impartió en Harvard en 1903 fuese que Peirce introdujo allí, para sorpresa del público, el análisis categorial fenomenológico como presupuesto esencial del pragmatismo[131].

Es obvio que Peirce podría haber objetado a su amigo que su fenomenología estaba muy próxima a lo que el «empirismo radical» de James llamaría más tarde «experiencia pura», pero entonces también habría tenido que indicarle que su «experiencia pura» no es 'experiencia' en el sentido habitual del término, y, por ello, no tiene nada que ver con la psicología[132].

Con ocasión de estas conferencias Peirce dejó claro que su concepción de la fenomenología no podía entenderse como una generalización de la doctrina, que tanta significación tuvo para la semiótica especulativa de 1903, del «juicio perceptivo», anteriormente descrita. Sin embargo, es evidente que con esta doctrina Peirce quería permanecer en el marco de su lógica de la investigación, aun cuando ésta enfatizaba claramente la primeridad de la noción cualitativa («qualitative Einsicht»), puesto que concebía el juicio perceptivo como caso límite inconsciente de la inferencia abductiva y la cualidad percibida, o percepto, como signo icónico que sólo puede entrar a formar parte de la experiencia integrándose en el proceso de inferencia semiótica[133]. Sin embargo, Peirce rechaza explícitamente el intento de basar la contem-

plación («Anschauung») fenomenológica en la teoría semiótica del conocimiento: «Percepts are signs for psychology; but they are not so for phenomenology»[134]. Lo mismo sucede en la comparación entre la contemplación («Anschauung») fenomenológica y la estética. Aun cuando apela a la capacidad cognoscitiva del artista como requisito para la intuición especulativa (cualitativa) del universo y para la fenomenología[135], y aun cuando incluye explícitamente tanto la fenomenología como la estética bajo la categoría de «Primeridad»[136] (la primera en el marco de la tríada «Fenomenología», «Ciencia Normativa», «Metafísica»; la segunda en el de «Estética», «Ética», «Lógica»), la afinidad de la contemplación («Anschauung») fenomenológica con la contemplación («Kontemplation») estética, como la afinidad con el juicio perceptivo, no es suficiente para situar a la primera en el ámbito de aplicación de su teoría semiótica del conocimiento. Peirce insiste, más bien, en que la contemplación fenomenológica, en tanto que contemplación pura, no es «experiencia» en absoluto; y por lo tanto, no conduce a una enunciación verdadera del mundo real[137].

¿Cómo puede conciliarse esta concepción de una «filosofía prima» con el sistema arquitectónico de la teoría peirceana de la ciencia? O, planteado de un modo más moderado: ¿Cómo puede comprenderse desde el desarrollo de la filosofía de Peirce?

La exigencia de una «Fenomenología» como «filosofía prima», en el contexto de una clasificación sistemática de las ciencias, se le presentó a Peirce como consecuencia obvia de la fundamentación de la lógica (semiótica) de la investigación en el contexto de las ciencias normativas. El hecho de que tanto el carácter dual de todas las ciencias normativas (que han de «separar las ovejas de las cabras»)[138] como la división triádica de las ciencias normativas[139] presupongan ya las categorías fundamentales, hizo ver a Peirce que la lógica de la investigación no podía ser ella misma doctrina de las categorías, sino que la presuponía como ciencia más abstracta[140]. Por ello, Peirce introdujo el término fenomenología como título para algo que durante mucho tiempo había tenido ya un lugar en su filosofía, a saber, la doctrina de las categorías[141]. Ciertamente, el término fenomenología se introdujo no simplemente como un nombre nuevo, sino como el resultado conceptual de una reflexión metodológica. Y ello nos da la clave decisiva de la conexión entre la fenomenología peirceana y la lógica de la investigación semiótico-pragmática. La necesidad de una fundamentación fenomenológica de la doctrina de las categorías llevó a Peirce de facto, y por vez primera, a reflexionar sobre el hecho de que una lógica semiótica de la «investigación» experimental que base ésta en la interacción entre las tres categorías fundamentales (la «experiencia» cualitativa y de reacción con la

«interpretación» racional que media entre ellas) no se ha fundamentado aún a sí misma en modo alguno como lógica semiótica. En este punto es necesario volver al problema central de la «arquitectónica» en el desarrollo de la filosofía de Peirce[142].

La doctrina de las categorías de Peirce y su semiótica se formaron conjuntamente en el trabajo de 1867 titulado «New List of Categories», germen especulativo de toda la filosofía peirceana[143]. En esa época Peirce dedujo, partiendo de la función representativa del signo que después denominaría «semiosis», las tres categorías fundamentales (partiendo de la lógica de relaciones realizaría una deducción formalizada en 1885), así como la distinción de las tres relaciones del signo (relación con el objeto –denotatio–, relación con la idea abstracta que fundamenta el significado –significatio, connotatio, sentido– y relación con el «interpretante») la correspondiente división de los signos en «índices», «iconos» y «símbolos»[144]. Esta deducción y la deducción correspondiente de las tres formas de inferencia y su validez[145] constituyeron para Peirce el análogo, largamente deseado, de la deducción trascendental de las categorías y de la validez objetiva de los juicios de experiencia de Kant. Este proyecto fundamental unificado de la filosofía peirceana se llevó a cabo en el espíritu de la transformación de la crítica gnoseológica trascendental en una lógica de la investigación semiótica y crítica del sentido, cuyo «punto supremo» no sería ya la «síntesis trascendental de la apercepción» (y por ello la unidad de la conciencia del objeto en general), sino la unidad de la representación semiótica consistente del mundo (que en última instancia sólo puede alcanzarse en una comunidad ilimitada de comunicación y experimentación)[146].

En la concepción del sistema de 1902/03 Peirce parece retomar la totalidad de ese proyecto, puesto que revindica como presupuesto de la semiótica y de la doctrina de las categorías una modalidad cognoscitiva que no se basa en la mediación interpretativa de sus resultados en el proceso ilimitado de comunicación, sino únicamente en la intuición («Intuition») de la conciencia individual, que se supone, eo ipso, universalmente válida. Con ello parecía estar renunciando al programa arquitectónico del sistema de Kant y, en consecuencia, a las categorías que se deducen de la lógica. J. v. Kempski considera que ello prueba su tesis de que, en el proyecto de su doctrina de las categorías, Peirce permanece más acá de Kant debido a su defectuosa comprensión de la «síntesis trascendental de la apercepción». La introducción de la «fenomenología» mostraría tan solo que Peirce tenía que renunciar a la tarea de una deducción trascendental de las categorías, recayendo de este modo en un mero «buscar a tientas» las categorías[147]. Peirce permanece así, según v. Kempski, ligado al «giro hacia los fenómenos» propio del

espíritu de su época, giro que culmina con las «Investigaciones Lógicas» de Husserl. Y es precisamente el giro subjetivo de este movimiento, operado por el Husserl tardío, lo que, en última instancia, sólo puede comprenderse si se tiene en cuenta el fracaso de la filosofía del siglo XIX en la tarea de reconstruir la «Crítica de la Razón Pura»[148]. Pero obviamente v. Kempski no tiene en cuenta que en 1902/03 Peirce no había renunciado en modo alguno al problema kantiano del paso de la lógica de la investigación a la metafísica (éste es precisamente el problema que creía haber resuelto definitivamente con su semiótica especulativa de 1903)[149]. Estaba haciendo suyo un problema completamente nuevo que se presenta en un nivel más elevado de reflexión, a saber: cómo eran posibles la semiótica lógica y la doctrina de las categorías, en las que llevaba trabajando desde 1867. Con independencia de cómo se interprete la transformación peirceana de la lógica trascendental de Kant en una lógica semiótica de la investigación, no podría ciertamente sostenerse que en su deducción trascendental de las categorías de la «experiencia» Kant haya respondido ya a la cuestión de cómo sea posible su filosofía trascendental. Kempski confirma involuntariamente que aquí hay un problema que puede conducir a la idea peirceana de una contemplación («Anschauung») fenomenológica (que no es aún «experiencia» de lo real) cuando afirma que: «En él ¡en Kant! se trata de si las representaciones («Vorstellungen») tienen que poder determinarse en cuanto a su validez objetiva, y muestra (o intenta mostrar) que... la necesidad de la posibilidad del conocimiento objetivo es idéntica al yo (pensante). Éstas son, formuladas sucintamente, las circunstancias fenomenológicas <subrayado de v. Kempski> que Kant toma como punto de partida; que presupone y describe, pero que no deduce en modo alguno»[150]. De hecho, tanto si se considera la síntesis trascendental de la apercepción como si se considera la unidad semiótica de la representación del mundo como «punto supremo» de una lógica del conocimiento, es indudable que, comparada con el problema de la deducción trascendental, la presuposición de este «punto supremo» representa un problema nuevo de carácter, por así decirlo, metateorético[151].

En la medida en que Peirce se pregunta por la naturaleza del conocimiento de la filosofía primera no se queda más acá de Kant, sino que va fundamentalmente más allá de él; igual que la fenomenología moderna e igual que Hegel en su «Fenomenología del Espíritu». Otra cuestión es, obviamente, si Peirce se percató de que su indagación por la naturaleza del conocimiento de la «filosofía primera» tiene carácter de reflexión y si su concepción de la contemplación fenomenológica pura es la respuesta adecuada a la pregunta por las condiciones de posibilidad de la «filosofía primera».

El hecho de que Peirce rechazase contundentemente, en 1868 y aún en 1905[152], la posibilidad de la introspección, no me parece constituir necesariamente un argumento contra el carácter reflexivo de la meditación peirceana sobre la necesidad de una filosofía primera, como piensa Spiegelberg[153]. Sin embargo, ese rechazo determina la diferencia esencial entre la fenomenología de Peirce y la fenomenología del acto de Husserl. El problema de los grados de la reflexión en la teoría de la ciencia, que conduce necesariamente al problema de autorreflexión metodológica de la filosofía, no tiene que ver de modo inmediato, en mi opinión, con la introspección en sentido psicológico. De aquí puede inferirse que la tan citada convicción de que la introspección psicológica no puede hacer del yo («Selbst») su objeto, pues siempre antecede al acto de la introspección, representa en sí misma una afirmación en el nivel de la reflexión filosófica sobre el yo («Selbst»), hecho del que a su vez podemos percatarnos, como acabamos de hacer, por medio de la reflexión sobre el modo reflexivo de la filosofía. Pienso que al desacreditar esta forma agustiniano-cartesiana de autorreflexión que, entiendéndose a sí misma como introspección privada en el sentido del solipsismo metódico cree haberse apartado de la comunicación pública, Peirce empezaba a preparar el terreno de la problemática, genuinamente filosófica, de la reflexión. Contamos además con un indicio de que Peirce no se enfrentó al problema de la reflexión desde una completa incomprensión. En el pasaje en el que explica por vez primera la necesidad de la fenomenología, recurre a la «Fenomenología del Espíritu» de Hegel para subrayar que las tres categorías fundamentales corresponden a los «tres niveles del pensamiento» («three stages of thougth) «de Hegel, observación que repetirá constantemente[154]. De hecho, Peirce enuncia sus tres categorías fundamentales, en alusión deliberada a la tríada dialéctica de Hegel, como «inmediatez» del presente, «lucha» (o «dualidad» del «yo» y el «no–yo», y «mediación». Llega incluso tan lejos como para admitir que la Terceridad en tanto que mediación «conlleva las ideas de Segundidad y Primeridad» y, más aún, que «no será posible nunca encontrar Segundidad o Primeridad alguna que no esté acompañada de Terceridad»[155].

Sin embargo, en este pasaje Peirce rechaza el carácter reflexivo de la Fenomenología el Espíritu de Hegel, puesto que, como ya he mencionado, se opone a la idea de que la tercera categoría pueda «superar»[156] las dos primeras, transformando el mundo en un hecho perteneciente al pasado. Según Peirce, la fenomenología, en tanto que ciencia reflexiva de la «concienca aparente», reduciría su enfloque a las «experiencias actuales del espíritu», ignoraría «la distinción entre esencia y existencia» y perdería de vista el amplio campo de la experiencia posible[157].

Pero puesto que la Fenomenología no tiene carácter reflexivo, no tiene tampoco carácter de mediación racional. La «mediación», así como la «inmediatez», la «lucha» y la «mediación se «contemplan» más bien como elementos irreductibles de la experiencia posible, a la vez que como de los objetos de la experiencia. Para Peirce, sin embargo, la misma contemplación pura tiene carácter de «Primeridad» carente de relaciones[158] –si bien queda sin decir cómo *conoce* la contemplación pura ese carácter que le es propio–. Podemos ver aquí un paralelismo con la característica, ya mencionada, de la visión icónica de la evolución del universo o de los fines más elevados de toda acción: Del mismo modo que con esta mediación estética de la «ciencia normativa» y la «metafísica», el planteamiento peirceano de la modalidad cognoscitiva de la fenomenología no recurre, a diferencia de Hegel, a la terceridad, esto es, desde un punto de vista gnoseológico, a la mediación racional como instancia última de una reflexión definitiva sobre la realidad y el conocimiento, sino a la «primeridad de la terceridad», esto es, a la mediación racional como algo dado en la «contemplación pura».

Con este giro hacia la primeridad de la «contemplación» Peirce muestra claramente la aporía de su Sistema tardío; aporía que había podido ocultar mediante de su concepción del juicio perceptivo, al entenderlo no sólo como inmediatez de la mediación (por ejemplo como contemplación de lo universal en tanto que continuidad[159]), sino a la vez como «inmediatez mediada»; es decir, como caso límite de la inferencia abductiva[160]. En el hecho de que tanto la «Terceridad» (generalidad, ley, regla, racionalidad, continuidad, mediación, concepto, etc.) pueda estar dada cualitativamente en la contemplación (como «Primeridad») como a la inversa, que esta contemplación pueda, en tanto que conocimiento, *comprenderse* como caso de Terceridad, podemos ver un triunfo de ese modelo –o cifra– del «Continuum» que, según opinión unánime de los expertos en Peirce, representa el soporte último de la concepción tardía del sistema peirceano[161]. Sin embargo, la contemplación pura –carente de postulados de la fenomenología y de interpretación– no puede apenas entenderse, según Peirce, como inmediatez mediada. Pero lo que no está mediado no tiene significado, de acuerdo con la teoría semiótica del conocimiento de Peirce. Esto es, no puede referirse o apuntar más allá del momento presente, lo que significa, además, que no puede ser interpretado[162]. Así pues, quedaba aún por explicar cómo podía la fenomenología ser una ciencia capaz de generar proposiciones con sentido. Peirce mismo formula esta aporía:

> «It <el pensamiento fenomenológico como «singular sort of thought»> can hardly be said to involve reasoning; for reasoning reaches

a conclusion, and asserts it to be true however matters may seem; while in Phenomenology there is no assertion except that there are certain seemings; and even these are not, and cannot be asserted, because they cannot be described. Phenomenology can only tell the reader which way to look and to see what he shall see»[163].

Podría considerarse que la solución de este problema estaría en que la contemplación fenomenológica, a diferencia de la percepción y también de la visión estética, tiene que ver no con el mundo real, sino, en todo caso, con el carácter de «realidad» («Realität») en tanto que contrapuesto a otros caracteres ontológicos. Por tanto, podría concluirse que la fenomenología no está supeditada a la lógica semiótica que mide el significado de «aserciones» («assertions»)[164] considerando su posible verificación. Pero ¿cómo podría la fenomenología desempeñar el papel de ciencia universalmente válida no dependiendo de afirmaciones significativas y verdaderas? La caracterización de la filosofía primera de Peirce se acerca aquí al discurso místico del primer Wittgenstein sobre lo que sólo se «muestra» pero no se puede decir. La dificultad en ambos pensadores estriba, claro, en que ya las condiciones mismas de posibilidad de la experiencia sensible y de la comprensión lingüística sobre hechos del mundo real tienen que ser descritas y afirmadas por la filosofía, bajo la forma de ontología o de filosofía trascendental; para Peirce estas condiciones son las tres categorías fundamentales de la lógica semiótica; para Wittgenstein, las «relaciones internas» que determinan el «espacio lógico» del lenguaje y el mundo. Las condiciones formales de posibilidad del discurso significativo y verdadero no parecen, sin embargo, poderse pensar como tema del discurso significativo y verdadero. Por otro lado, una observación privada («singleminded observation») que no pudiese comunicarse, no podría servir como fundamento de la ciencia fenomenológica. Del mismo modo que Wittgenstein, Peirce parece haber descubierto la aporeticidad de un problema que, de hecho, rebasa el ámbito de la lógica de las ciencias de la experiencia: el problema de las condiciones de posibilidad de la filosofía como reflexión, por medio del lenguaje, sobre las condiciones lingüísticas de posibilidad de la experiencia[165]. Con todo, la aporía en la que se enreda, al encontrarse en contradicción inmediata con su lógica semiótica, la concepción peirceana de la fenomenología como contemplación no mediada ni mediable, no es sino una amplificación de la aporía en la que se enreda ya su lógica semiótica cuando desenmascara primero la impensabilidad de lo irracional (p. ej. la cosa en sí), e impugna después por principio la posibilidad de una «superación» de la «primeridad» de la contemplación y la «segundidad» del hacer frente a la facticidad en la «terceridad» de la

mediación racional. Para aquellos que se toman aún en serio la sistemática filosófica, especialmente aquella capaz de suministrar una justificación de su propio método, estas consideraciones explicarán la necesidad teórica de un hegelianismo *críticamente* renovado.

4. *La lógica matemática como condición formal de posibilidad de la filosofía*

De acuerdo con Jürgen von Kempski, Peirce elaboró un equivalente de la «deducción metafísica» de las categorías de Kant apoyándose en su lógica formal de relaciones; o mejor, aplicando la lógica de relaciones a las «rhemata» (las «funciones proposicionales» de Russell) descubiertas por él mismo[166]. Sin embargo, en 1903, habría renunciado a esta deducción de las categorías en favor de la fenomenología debido a que, faltándole el hilo conductor de la síntesis trascendental de la apercepción, había sido incapaz de resolver el problema de la «deducción trascendental» de las categorías[167]. Sin embargo, J. von Kempski olvida que en 1903 Peirce no hace depender la lógica del presupuesto de la fenomenología. Lo que hace es dividir la lógica en dos e insertar la fenomenología entre medias[168]. No es la lógica «formal» de relaciones sino la lógica semiótica de la investigación, que puede concebirse como equivalente peirceano de la «deducción trascendental» de las categorías[169], la que, según la clasificación de las ciencias de 1902/03, presupone la fenomenología. Pero ésta, a su vez, presupone la matemática como filosofía primera, en la que Peirce incluye también ahora a la lógica formal de las relaciones[170]. Puede mostrarse concluyentemente que la «Arquitectónica» de las relaciones de fundamentación entre «metafísica», «lógica semiótica del conocimiento», «fenomenología» y la llamada «matemática de la lógica» no pierde aún de vista el problema de la relación entre la «deducción metafísica» del origen de las categorías, a partir de las «funciones lógicas universales del pensamiento»[171] y la «deducción trascendental» de la validez objetiva de las categorías.

Que la filosofía, y con ella la fenomenología, presuponga la «matemática (de la lógica)» lo justifica Peirce del siguiente modo:

> «La fenomenología es en mi opinión la más fundamental de las ciencias positivas. Es decir, sus principios no se fundamentan en ninguna otra *ciencia positiva* (...). Sin embargo, debe hacerse depender la fenomenología, si ha de fundamentarse de modo apropiado, de la ciencia condicional o hipotética de la *matemática pura,* cuyo único fin con-

siste en descubrir no cómo se comportarán las cosas en la realidad sino cómo hay que suponer se comportarían, si no en nuestro mundo, sí en un mundo cualquiera.»

Y en alusión a la fenomenología de Hegel, Peirce concluye:

«Una fenomenología que no cuente con la matemática pura (...) será el mismo asunto penoso y cojo que Hegel produjo[172].»

Aquí se expresa más claramente hasta ahora por qué la concepción reflexiva de la «fenomenología» como ciencia de la experiencia de la conciencia (consigo misma) conlleva, para Peirce, una limitación inadmisible del campo de la filosofía primera: a diferencia del punto de vista hegeliano de la «superación» (al final de la historia del mundo), Peirce no sólo quiere salvar la experiencia posible como experiencia del «esse in futuro», sino, además, que su fenomenología tome de antemano en consideración, dando en cierto modo un paso atrás respecto del mundo real en general, toda experiencia posible de los mundos posibles. Pero es evidente que, para ello, su visión fenomenológica necesitaba un hilo conductor; la matemática, entendida como ciencia de la estructura formal de todos los mundos posibles, lo proporcionaría. La matemática es la última condición formal de posibilidad de toda visión fenomenológica, pues se ocupa únicamente de las «creaciones de nuestro propio espíritu»[173], aunque por ello mismo también de las condiciones de la imaginación hipotética en general. Con ello, Peirce vuelve a una noción kantiana y por medio de ella al viejo tema del *matematicus creator alter deus,* en cuyo espíritu se desarrolló la filosofía moderna de las matemáticas, desde Cusa hasta Leibniz[174].

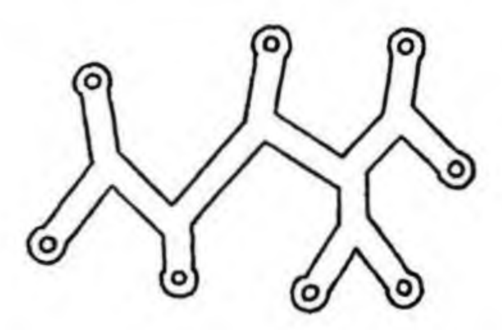
Ahora bien, si la fenomenología presupone las matemáticas como condición formal de toda imaginación, Peirce exageraba al afirmar que la contemplación fenomenológica carece de presupuestos y se somete de un modo completamente pasivo a los fenómenos[175]. En «The Basis of Pragmatism», obra de 1905, Peirce ofrece, en efecto, la siguiente introducción a su «fenomenología»:

«Por tanto, descubrimos *a priori* que en el *phaneron* hay que contar con tres categorías de elementos que no pueden descomponerse: los que son totalidades simples <positive totals> y positivas, los que implican dependencia <dependence> pero no combinación y los que implican combinación.

Volvamos ahora al *phaneron* y veamos qué encontramos de hecho»[176].

En este texto, Peirce muestra con toda claridad que antes de que la fenomenología pueda proceder a la descripción de los fenómenos en tanto que primera de las ciencias positivas, presupone ya una deducción apriórica de las tres categorías fundamentales. El presupuesto mencionado es, en realidad, esa deducción de la «Primeridad», «Segundidad» y «Terceridad» de la lógica de relaciones que Peirce presentó en forma definitiva en 1885[177] y que J. v. Kempski consideró, en su aplicación a las funciones proposicionales, el equivalente de la «deducción metafísica» de las categorías de Kant. Lo más notable de esta deducción *more mathematico* es que sean precisamente tres las categorías fundamentales necesarias y suficientes. Peirce las fundamenta de este modo: «(...) mientras que es imposible construir un tres genuino mediante una modificación cualquiera de parejas, sin introducir algo que en su naturaleza es distinto de la unidad y de la pareja, puede construirse el cuatro, el cinco y cualquier número mayor por medio de meras complicaciones de tríos»[178].

¿Cómo podía probar Peirce tal cosa? En 1885 ofreció una ilustración diagramática que contenía la siguiente figura:



Si se dibujan los términos de la lógica de relaciones en forma de caminos que vuelven sobre sí mismos, entonces «ninguna combinación de caminos sin bifurcación puede tener más de dos términos, pero cualquier número de términos puede conectarse por medio de caminos que no tienen en parte alguna un nudo de más de tres senderos»[179].

La interpretación conceptual que Peirce da en 1890 es más radical: «Ciertamente, la idea misma de combinación implica la idea de Terceridad, pues una combinación es lo que es gracias a las partes que pone en relación recíproca»[180]. Si se acepta esto puede refutarse siempre la reducción a díadas de la relación triádica, operada por la logística moderna[181]; puesto que, incluso en este caso, la reducción sólo puede consistir en un análisis que contempla elementos *y una relación combinatoria*. Por otro

lado, toda relación superior a la triádica puede construirse por combinación de tríadas. Peirce ejemplifica esta deducción de la necesidad y completud de su tabla de las categorías por medio, entre otras cosas, de los ejemplos «A da B a C» y «A vende C a B al precio D». El primer ejemplo no puede reducirse a las dos relaciones diádicas «A se desprende de B» y «C se queda con B»; el segundo ejemplo, por el contrario, puede reducirse a: «A realiza con C una cierta transacción E; y segundo, que esta transacción E sea una venta de B al precio D»[182].

En términos generales, podría objetarse aquí que al presuponer la Terceridad en la *combinación*, Peirce introduce en ésta una interpretación filosófica del método matemático para luego inferirla, disfrazada de resultado, de un análisis matemático. En realidad no es muy difícil reconocer que Peirce introduce en su concepto de *combinación* lo más característico de su doctrina de las categorías desde 1867: *la idea de la naturaleza triádica de todas las operaciones mentales*, idea que se le hizo patente por vez primera al entender en términos semióticos la relación cognitiva. Los ejemplos más impresionantes de la irreductibilidad de la Terceridad a la Segundidad y la Primeridad los proporciona la crítica de la «reducción», usual en las filosofías naturalistas, de los fenómenos mentales en su sentido más amplio. Así por ejemplo, la doctrina de las categorías de Peirce puede mostrar que la *conciencia de algo*, como *fenómeno de conocimiento*, no puede reducirse ni a los datos de los sentidos (las «impresiones» de Hume), ni a la relación diádica sujeto-objeto (por ejemplo en el encuentro («Begegnung») del yo con la resistencia a la voluntad de los «brute facts»), ni a una mera coincidencia de las cualidades sensoriales con el encuentro («Begegnung») fáctico con el mundo exterior[183]. La relación cognitiva –triádica– sólo puede constituirse en la mediación de un objeto del mundo exterior por una función sígnica que define el objeto como algo para una conciencia interpretativa.

A diferencia de la experiencia sensorial inmediata (sea como cualidad de la vivencia, sea como confrontación con el no-yo en el aquí y ahora) la mera intención de algo, inmanente al lenguaje, es, en tanto que mediación sígnica, siempre conocimiento en potencia; y no requiere de la «experiencia» ni de la «representación» («Vorstellung») del estado de cosas lingüísticamente intencionado en la conciencia del que posee ese conocimiento para valer como conocimiento en acto, esto es, para ser una «representación» («Repräsentation») verdadera[184]; el «sujeto» del conocimiento en tanto que representación («Repräsentation») verdadera es más bien la comunidad de comunicación de los investigadores –en términos de estricto falibilismo, la «comunidad ilimitada», o hablando en los términos prácticos del *critical commonsensism*, la comunidad de expertos competentes en cada campo particular. Por supuesto que el

proceso supraindividual de inferencia no basta para explicar cómo llegamos a una representación verdadera o cómo pueda aceptarse tal representación (y Peirce introduce en este punto la Segundidad y la Primeridad para oponerse al racionalismo de su primer periodo). Para ello se requiere de las percepciones cualitativas y las confrontaciones –enumerables– con los hechos de las conciencias individuales. De acuerdo con Peirce, las experiencias de éstos no pueden ser «superadas» por la mediación racional, sino que, para poder contribuir al conocimiento en tanto que representación sígnica verdadera, tienen, por así decir, que tomarse de la Primeridad y la Segundidad de la pura experiencia sensorial e introducirse, mediante las funciones icónicas y deícticas del lenguaje, en la Terceridad de la representación simbólica, suministrando así el contenido informativo a las inferencias abductiva y deductiva.

Ejemplos como los ahora expuestos muestran la fecundidad del análisis peirceano de las categorías. Es cierto, con todo, que nuestra exposición ha rebasado el marco de la lógica formal o puramente matemática de las relaciones y que, siguiendo la clasificación peirceana de las ciencias, debería incluírsela en el terreno de la «fenomenología». No obstante, no carece de importancia ni de sentido que del desarrollo de la lógica formal matematizable de las relaciones (en la que él mismo había realizado la más importante aportación a la lógica moderna en sentido estricto[185]) Peirce concluyese, en 1903, que había de verse en ésta la condición formal de posibilidad de la filosofía –entendida como análisis fenomenológico de las categorías. El ejemplo clásico de la fenomenología de Peirce, su análisis de la función sígnica, puede servir para explicar la mencionada conclusión del modo más claro. Si en «The New List of Categories», de 1867, Peirce había deducido la necesidad de las tres categorías de la necesidad de la representación sígnica de modo análogo a la deducción trascendental kantiana, obteniendo con ello el equivalente de la síntesis trascendental de la apercepción, la formalización de estas categorías en el seno de la lógica de relaciones ponía ahora a Peirce en condiciones de subsumir toda relación meramente posible y, con ello, también la relación sígnica, bajo las tres clases irreductibles de relaciones. En lo que sigue exponemos brevemente las ventajas que supone para el análisis fenomenológico de la función sígnica el hilo conductor de la lógica de relaciones[186].

Peirce distingue, desde el punto de vista formal, entre relaciones diádicas y triádicas que, a su vez, pueden ser *genuinas* y *degeneradas*. Las primeras están constituidas de tal modo que los miembros singulares son sujetos de la relación en cuestión únicamente si se presupone que existen los correspondientes sujetos de la relación. Las segundas no satisfacen esta condición. En este sentido díada *genuina* es, por ejem-

plo, según Peirce, la relación «hermano de»; una díada *degenerada*, la relación «tan azul como»[187]. Las tríadas pueden ser, en este sentido, *simple y doblemente degeneradas* dependiendo de si en la tríada hay relaciones diádicas, que son independientes de la existencia de un tercer miembro, o de si todos los términos singulares mantienen sus caracteres como miembros de una relación triádica con independencia de la existencia de los otros miembros[188].

La aplicación de este enfoque de la lógica de relaciones al análisis de la función sígnica conduce a ciertos resultados fenomenológicos dignos de mención:

La relación sígnica (*representatio, signhood, semiosis*) es, en cuanto tal, triádica. Esto es, dicho *grosso modo*, se compone del signo, en el sentido restringido de la palabra, el objeto designado y el *interpretante*. Incluso una formulación tan lapidaria como esta tiene consecuencias críticas de importancia, por ejemplo en relación a la teoría semántica del positivismo lógico, como mostraré más adelante. La relación sígnica es una relación triádica *genuina*, si bien únicamente en la medida en que es *simbólica* en sentido estricto. Y en esa medida la relación sígnica del *lenguaje* humano es fundamentalmente una tríada *genuina*, si bien con ciertas de las cuales restricciones habremos de ocuparnos más adelante. No obstante, hay fenómenos exteriores al lenguaje humano que alcanzan un carácter sígnico *degenerado* cuando se introducen en la interpretación lingüística del mundo[189]. De este modo los fenómenos naturales singulares pueden figurar para nosotros como imágenes (iconos) o modelos estructurales, que podemos construir artificialmente[190], de otros fenómenos naturales, quizás más complejos. Estas imágenes o modelos son casos de una función sígnica *doblemente degenerada*, pues las imágenes o modelos singulares mantienen potencialmente su carácter con independencia de la existencia de sus correlatos (denominados habitualmente «modelos») y de los intérpretes humanos. Esto es, son imágenes o modelos potenciales sólo en función de su ser-así cualitativo («Primeridad»)[191]. Junto a tales signos *doblemente degenerados* existen aún fuera del lenguaje –esto es, en la naturaleza y en la técnica en tanto que segunda naturaleza producida por nosotros– signos *degenerados* de modo simple, que Peirce denominaba índices. Su potencial función sígnica descansa sobre la relación fáctica dinámico-física con determinados procesos naturales. Es decir, que retienen su carácter sígnico con independencia de la existencia actual del *interpretante* en tanto que tercer miembro de la relación sígnica, si bien presuponen la existencia actual de los correlatos de la relación diádica. Ejemplos de *índices* extralingüísticos son el humo (indicador del fuego), la veleta, el pulso y el termómetro; todos ellos son «síntomas» tanto en sentido

médico como en el sentido de las ciencias de la expresión[192]; son ejemplos de lo mismo los procesos de «información» técnicamente simulables que presupone la cibernética[193].

A diferencia de los ejemplos de la función *icónica* y *deíctica* que acabamos de exponer, el lenguaje humano, como ya se mencionó, se basa fundamentalmente en *símbolos.* Estos reciben su función significativa exclusivamente de la interpretación convencional, la cual se basa en la precomprensión implícita o explícita del uso de los signos en la comunidad lingüística entendida como «comunidad de interpretación»[194]. Peirce hace constar, sin embargo, que si el lenguaje se compusiese únicamente de símbolos, no podría satisfacer su función de medio para el acuerdo intersubjetivo («Verständigung») pues los hombres no podrían hacer uso de él[195]. Para conseguir tal cosa se requiere una función significativa en cierto modo presimbólica o, en todo caso, no exclusivamente convencional, que introduzca en el seno del lenguaje, o de su uso, la función sígnica *degenerada* de los *iconos* y de los *índices.* Por tanto, para que los predicados simples (monádicos) del lenguaje vivo puedan funcionar en los juicios perceptivos, han de tener además el carácter icónico de la expresión figurativa o cualitativa; éste, a su vez, caracterizaría el lado estético del lenguaje[196]. Los predicados poliádicos funcionan, además, como iconos en el sentido de figuración estructural de la realidad, teniendo así la capacidad de establecer la relación interna del lenguaje con los diagramas matemáticos y los modelos técnicos[197]. Por otra parte, los términos sujeto de las proposiciones lingüísticas tienen que funcionar como «*índices*» de forma mediata o inmediata. Estos atan en cierto modo el lenguaje –en su uso dependiente de la situación– a la realidad (experienciable a través de los sentidos)[198] de los hechos individuales con los que nos encontramos aquí y ahora. De esta última función se hacen cargo los llamados *pronomina*[199] (de modo inmediato los pronombres demostrativos, de modo mediato los pronombres de relativo y los cuantificadores[200] lógicos, a los que Peirce llamaba «pronombres selectivos»), las expresiones adverbiales y preposicionales de orientación en el espacio y el tiempo, los nombres propios (de modo tanto mediato como inmediato) e incluso (de modo mediato) los nombres colectivos que funcionan como sujeto[201].

Aun sin contar con la mencionada necesidad de mediación entre lenguaje y experiencia situacional, determinada por la inclusión de la función icónica y la función deíctica en la función simbólica, el análisis de la función sígnica genuina en términos de lógica de relaciones proporciona resultados de la mayor relevancia crítica para la filosofía del lenguaje.

Como ya hemos mencionado, para Peirce en una tríada genuina 1. Los miembros singulares no pueden tener su función con independencia de la existencia y función del resto de los miembros, 2. No puede darse una relación diádica entre un par cualquiera de miembros con independencia de la existencia y función del tercer miembro. Con respecto a la relación sígnica esto significa que: 1. Los tres miembros de la semiosis –signos en sentido restringido– (el vehículo material de la función sígnica), los objetos designados (*denotata* o *designata*) e *interpretantes* son lo que son sólo gracias a la semiosis entendida como unidad funcional triádica. 2. Las tres relaciones diádicas posibles en la función sígnica se fundamentan en el correspondiente tercer miembro ausente; esto es, el *interpretante* es el fundamento de la relación entre signo y objeto designado; la mediación del signo es el fundamento de la relación entre interpretante (p. ej. la conciencia humana) y el objeto; y finalmente, la existencia del objeto, u objetos, que estipula el valor del signo en el terreno *extensional* es el fundamento de la relación entre el signo y su interpretante[202].

Este análisis ha de desarrollarse aún desde, al menos, el siguiente punto de vista: el «interpretante» –concepto característico de la semiótica peirceana, que sostiene la teoría pragmática del significado– tiene aún que analizarse a la luz de las tres categorías fundamentales. De loque se sigue de acuerdo con Peirce, la distinción entre «interpretante-semocional» o «inmediato» (la cualidad significativa característica del uso del lenguaje), del «interpretante energético» o «dinámico» (el efecto psicológico individual de la comunicación), «interpretante normal» o «lógico» (la interpretación conceptual normativa y correcta), y por último –en el «ultimate logical itnerpretant»– la costumbre convertida en regla de comportamiento («habit«)[203].

La relevancia crítica del análisis categorial de la función sígnica en términos de lógica de relaciones puede, en mi opinión, destacarse convincemente si se contrapone al «análisis lógico» del lenguaje del «atomismo lógico» (B. Russell, el *Tractatus* de Wittgenstein) y al «positivismo lógico» posterior:

Por lo pronto, se comprobaría que la función de un cálculo sígnico no interpretado se corresponde, en términos de semiótica peirceana, con la del signo doblemente degenerado, o más concretamente con la función de un modelo icónico que puede ser «figurado» («abgebildet») mediante estructuras. La simulación del lenguaje mediante tal cálculo sígnico sólo sería concebible si pudiese formularse, con validez universal, una prescripción figurativa para la relación entre un cálculo sígnico universal y el mundo, de forma que toda función-*índice* y toda función-*símbolo* posibles en el lenguaje se *fijasen* a priori en la función de

figuración *icónica* del cálculo sígnico. En otras palabras: si fuese posible fundamentar un sistema lingüístico basado únicamente en la función sígnica doblemente degenerada del *icono* –esto es, con independencia de la función-*índice* vinculada a la situación, y de la función-*símbolo* vinculada a la interpretación– se dispondría de un instrumento de designación unívoco y universal, y, como tal, podría usarse siempre. Esta concepción caracteriza en realidad la noción central de la idea leibniziana de *lingua universalis* como *calculus ratiocinator* y *characteristica universalis*, desarrollada en el *Tractatus* de Wittgenstein hasta sus consecuencias paradójicas: la imposibilidad de la reflexión y, por consiguiente, del acuerdo intersubjetivo («Verständigung») sobre el lenguaje que refleja la estructura lógica del mundo. Si devolvemos esta secreta metafísica de la relación isomórfica y su correspondiente *contemplación diagramática* de la forma sígnica (Leibniz-Peirce[204]) a la función-icono en el sentido de Peirce, se hace evidente que el cálculo sígnico representa tan sólo un modelo parcial del lenguaje. Es un modelo en el cual las relaciones sintácticas del vehículo sígnico son un reflejo de las relaciones lógicas de un sistema axiomático que garantiza, evidentemente, la consistencia («Widersprüchsfreiheit») del lenguaje. Pero es sólo un modelo parcial, por cuanto sólo puede *interpretarse* con ayuda del lenguaje ya en uso.

En el concepto de *exégesis* («Deutung») o *interpretación* («Interpretation») de un icono se esconde, sin embargo, una ambigüedad que ha de analizarse a la luz de la tríada peirceana de las funciones *icono*, *índice* y *símbolo*. Para empezar, la interpretación sólo puede significar la constatación de una relación de figuración («abbild-Beziehung») –en última instancia una relación de isomorfismo– entre un modelo icónico y un objeto estructurado. Ahora bien, en este caso se trata de un *modo de degeneración* doble de la *interpretación*, puesto que sólo a partir de la constatación de la relación de figuración puede un objeto imaginario funcionar también como modelo para la interpretación de un icono. Partiendo únicamente de la función icónica no puede constatarse la existencia de un modelo real. Por ejemplo; para que pueda interpretarse que un retrato corresponde a un hombre realmente existente, alguien, gracias al retrato, ha de poder referirse a un hombre determinado y decir algo parecido a: «Es él». En ese caso tanto la función-*icono* del retrato (*Primeridad*) como la función-*índice*, que liga el signo a la realidad existente aquí y ahora (*Segundidad*), se integran en la función sígnica actual a través de la función *interpretativa* que realiza quien, gracias al retrato, puede remitirse al retratado (*Terceridad*). La interpretación especulativa del cálculo universal del lenguaje implícita en la ontología, o más exactamente en la ontosemántica, del *Tractatus logico-philosophicus* equivale,

en mi opinión, a una interpretación icónica doblemente degenerada, puesto que no tiene en cuenta la función-índice. Esto es lo que sucede cuando, por ejemplo, el joven Wittgenstein se limita a postular que el criterio de sentido de la verificación está implicado en la comprensión correcta de la «forma lógica» del lenguaje y el mundo, sin probar en ningún momento ni la *existencia* de «proposiciones elementales» que retratan «hechos elementales» ni la *existencia* de «nombres» que designan «objetos» elementales.

Una interpretación del cálculo sígnico que tiene en cuenta la función-índice del lenguaje pero considera su relación con la función figurativa como algo independiente de la función-interpretación recibe, en términos del análisis peirceano, el nombre de interpretación degenerada de modo simple. En mi opinión, la semántica neopositivista supuso tácitamente tal interpretación, cuando menos hasta la aparición de la semiótica tridimensional de Charles Morris[205]. A partir de ese momento, no tardó en percibirse la insuficiencia de un análisis lingüístico puramente sintáctico (que consideraba icónico el lenguaje), máxime cuando contradecía el ideal empirista del análisis filosófico. Sin embargo, fue este mismo ideal el que llevó a concebir que la llamada interpretación semántica es una relación diádica en tanto que relación del sistema de signos con los hechos que podemos experimentar a través de los sentidos. Al considerárselo como lenguaje científico fiable desde un punto de vista empírico y lógico, se suponía que un sistema de signos interpretado semánticamente en los términos descritos podría ser empleado de algún modo.

La dificultad de reducir la interpretación a las funciones icono e índice se había puesto ya de manifiesto en el «Atomismo lógico» de Bertrand Russell, en particular en su intento de comprender los nombres propios primero y los pronombres deícticos luego como «nombres lógicos» de las cosas. Al constituirse en su «significado», los nombres lógicos se coordinarían con las cosas completamente al margen de la interpretación actual de la situación, teniendo que proporcionar, junto con la figuración en la proposición de sus relaciones externas (de «hechos») y con la forma lógica del lenguaje reflejada sintácticamente, un sistema semántico listo para el uso. Esta misma dificultad reaparece en la semántica constructiva del Neopositivismo con el problema de las «proposiciones protocolares». En virtud de su estructura figurativa (Primeridad) y de la introducción de funciones identificativas (Segundidad), las «proposiciones protocolares» tendrían que mostrar que ciertas cosas reales aquí y ahora «son como éstas enuncian» (cfr. el esquema tarskiano de las posibles definiciones de la verdad).

Vista la situación aporética en la que se encontraba la semántica positivista, trascendida ya por la observación popperiana de que las «proposiciones básicas» dependen fundamentalmente de las convenciones, Charles Morris introdujo el análisis peirceano de la función triádica de los signos en su propia semiótica tridimensional. Con él, el aspecto decisivo de la fundamentación de una «sintáctica» abstracta y unidimensional y una «semántica» abstracta y bidimensional recae sobre la «pragmática» tridimensional, concebida como *semiosis* concreta[206].

La recepción carnapiana de la obra de Morris puso de manifiesto la insuficiencia que para la comprensión del carácter triádico de la función sígnica presenta el análisis neopositivista del lenguaje. La relación semántica de designación se funda en la interpretación el uso de los signos, interpretación que es propia de la dimensión pragmática; del mismo modo, esta misma interpretación es posible sólo a través de la función designativa del signo y depende, en tanto que comprensión del mundo, de la función de mediación del signo. Sin embargo, para Carnap, la dimensión pragmática debía quedar excluida del análisis filosófico (metalenguaje) al considerarla objeto de la ciencia empírica (lenguaje objeto)[207]. Como si la autocomprensión de los filósofos que construyen un sistema semántico no tuviese nada que ver con la dimensión pragmática del uso interpretativo de los signos. O aun peor, como si el acuerdo («Verständigung») –inherente a la interpretación qua auto-acuerdo («Selbstverständigung»)– con los partícipes de la comunicación (entre los que se encuentran también los científicos que tienen que emplear y ratificar un lenguaje reconstruido de la ciencia) pudiese ser objeto de una ciencia puramente empírica (conductista)[208].

A diferencia de las viejas «teorías del conocimiento», de orientación psicologista-empirista y lógico-trascendental, la moderna «lógica de la ciencia» (Logic of Science) de inspiración neopositivista comparte con la «lógica de la investigación» (Logic of Enquiry) de Peirce el punto de partida semiótico o de análisis del lenguaje. Por ello no es de extrañar que la insuficiente comprensión de la estructura triádica de la función sígnica acabase afectando a los planteamientos básicos de la lógica de la ciencia. Lo cual se refleja en el hecho de que sus tentativas de comprensión del fenómeno de la ciencia se limiten a recurrir a teorías sistemáticas lógico-sintácticas o lógico-semánticas y sus correlativas teorías de confirmación[209]. Para evitar los problemas de la anticuada filosofía trascendental, la moderna lógica de la ciencia concibe al hombre no como sujeto de la ciencia capaz de intervención práctica, y en particular de interrogarse por ella e interpretarla, sino como mero objeto empírico de la investigación científica, por cuyo sujeto, en tanto que tal, no puede ya

correcta– como disposición del comportamiento («hábito» en tanto que «ultimate logical interpretant») en el «comportamiento deliberado y autocontrolado de todo intérprete[215].

La concepción no reduccionista de la *interpretación* como *representación* («Repräsentation»), es decir, como el elemento constitutivo de la estructura triádica de la función del signo, implica, según Peirce, el postulado de un futuro abierto e infinito, pues únicamente éste puede realizar lo universal del sentido en la praxis[216]. La decisiva influencia de la Terceridad opera aquí una transformación del hilo conductor del sistema del último Peirce. Este hilo conductor no será ya la matemática en tanto que lógica de relaciones, sino la *matemática del continuo*[217]. En nuestro contexto podríamos caracterizar a esta última como condición de posibilidad del sistema metafísico que el último Peirce denominaría *Sinejismo*[218]. Volveremos sobre este asunto cuando nos ocupemos dela metafísica de la evolución[219]. Este dato nos bastará, por el momento, para estudiar el lugar que Peirce asigna a la matemática, en tanto que ciencia más abstracta, en su clasificación de las ciencias de 1902/03. De este modo nos situamos nuevamente ante ese problema central que también el tardío sistema periceano vinculaba al problema kantiano de la deducción metafísica o trascendental de las categorías: el problema de la «arquitectónica».

En 1896 Peirce denomina «lógica de las matemáticas», y no ya «matemática de la lógica», a la deducción de las categorías fundamentales por medio de la lógica de relaciones. Ya entonces concebía la relación entre esta clasificación formal de las categorías y su uso en metafísica de forma que la nueva ciencia de la Fenomenología tuviese que intercalarse entre la lógica formal y la metafísica: de este modo se realizaba la transición desde la «deducción metafísica» del origen de las categorías a priori a partir de las «funciones lógico universales del pensamiento» a la «deducción trascendental» de la validez objetiva de las categorías. Para esta tarea Kant había recurrido al «esquematismo del entendimiento puro» como facultad que introduce las condiciones formales de la sensibilidad de los conceptos[220]. En 1896 Peirce escribe:

> «Las categorías metafísicas de cualidad, hecho y ley, siendo categorías de la materia de los fenómenos, no se corresponden exactamente con las categorías lógicas de mónada, díada y políada o conjunto superior, puesto que éstas son las categorías de las formas de la experiencia»[221].

Hasta ahora he intentado mostrar cómo la deducción matemática de las categorías formales de Primeridad, Segundidad y Terceridad se

aplica, con la ayuda de la fenomenología, a la *semiosis* o función sígnica, la cual es, en sí misma, condición trascendental de posibilidad de todo conocimiento empírico de la realidad, así como de la metafísica y de las ciencias particulares. Con ello, la idea «arquitectónica» del sistema, que Peirce había tomado de Kant[222], culminaba en 1902 en una jerarquía de las ciencias construida sobre el principio de que las ciencias más concretas presuponen las más abstractas[223].

Sin embargo, con este principio de clasificación, Peirce conseguía sólo en apariencia la pretendida fundamentación no circular de su sistema[224]. Pues la vieja y cuasi trascendental concepción filosófica de una deducción de las condiciones de posibilidad y validez de todo conocimiento, desde el «punto supremo» de la representación semiótica, seguía estando en conflicto con la construcción lineal del sistema, que se basaba únicamente en la «deducción metafísica» (en sentido kantiano) de las categorías a partir de la lógica formal; esto es, a partir de la matemática de las relaciones. En nuestro análisis de la fenomenología hemos señalado ya la tensión existente entre la necesidad de una reflexión fenomenológica sobre la semiosis y la necesidad de una justificación del conocimiento fenomenológico mediante la lógica semiótica del conocimiento. Esta tensión entre las pretensiones recíprocas de fundamentación se repite de modo más complejo en las relaciones entre filosofía y matemática. Peirce afirmaba explícitamente que, en virtud de su *lógica utens*, la matemática, en tanto que «ciencia que extrae conclusiones necesarias»[225], es anterior a toda filosofía que *logica docens*, y no puede por tanto fundarse en ella[226]. Pero es evidente que esta afirmación misma es una *justificación filosófica* del primado de las matemáticas. De hecho, no hace sino reforzar aquella concepción de 1869 según la cual el intento de dar un *fundamento deductivo* a la lógica tiene que acabar en una *petitio principii*, puesto que toda fundamentación deductiva de la la lógica presupone ya su validez[227]. Con todo, esta concepción no impidió que Peirce llevase a cabo una *reflexión filosófica* acerca de las condiciones de posibilidad y validez de la matemática (como ciencia que se ocupa del pensamiento lógico que presuponen todas las demás ciencias, desarrollando todas sus posibilidades), tal y como había hecho con la lógica en 1869.

Así, Peirce no sólo reflexiona sobre el hecho de que la matemática, como despliegue creativo de la *lógica utens* en la imaginación hipotética, procura las condiciones formales de toda ciencia, incluida la filosofía; sino también sobre el hecho de que el conocimiento matemático, a su vez, implica la contemplación pura de la *fenomenología* en tanto que *observación diagramática*[228]; y aun, finalmente, sobre el hecho de que mediante la construcción y la observación diagramáticas la matemática

dirige los experimentos desde la esfera de la imaginación pura de lo posible[229]. En esta medida, sus hipótesis, del mismo modo que los enunciados del resto de las ciencias (excepto, quizá, los de la fenomenología), están sujetos a la *lógica* normativa *de la investigación* y en especial a la crítica pragmática del sentido a través de criterios operacionales y de verificación[230]. En definitiva, es poco probable que Peirce hubiese puesto en duda que también el conocimiento matemático, operacionalmente verificable, contribuye a un establecimiento de disposiciones de conducta («habits») en los seres humanos cuyo sentido *metafísico* último (como corresponde al cuarto grado de claridad de ideas, postulado en 1902) sería la racionalización progresiva del universo.

En conclusión, es evidente que el esquema lineal de una jerarquía de las ciencias inspirado en Comte caracteriza superficial e insuficientemente a la *arquitectónica* de la filosofía de Peirce, tal como la concepción madura de su sistema había desarrollado entre 1902/03. En un nivel más profundo, el de su *lógica utens* operativa, continúa estando sometida a la tensión, legada por Kant, entre la deducción lógico formal (matemática en última instancia, según Peirce) de las categorías y su deducción gnoseológica (fenomenológica y semiótica, de acuerdo con Peirce). A esto se añade que, en la obra de Peirce, la aplicación heurística de las tres categorías a su caracterización de las ciencias, con cuya ayuda se deduce o desarrolla el contenido de las categorías, conlleva de facto una combinatoria de perspectivas en la que todo está presupuesto en todo (por ejemplo, la *Primeridad* en la percepción de la Terceridad como racionalidad concreta, y la *Terceridad* en la mediación racional de la misma percepción). Esta particularidad del «sistema» de Peirce (o mejor, de su filosofía «sistemática») podría, tal vez, interpretarse como expresión de esa idea cuya de continuo absoluto, o *Sinejismo*, en la que numerosos expertos en Peirce quieen ver la idea dominante de su pensamiento maduro[231].

Esta vaga especulación pone punto final a nuestra exposición de la concepción del sistema del último Peirce. En los capítulos restantes intentaremos interpretar, en orden cronológico, los textos que hemos seleccionado de las dos últimas fases de su filosofía a la luz de la visión de conjunto que hemos establecido[232]. Esta interpretación debería, en particular, de hacer visible el punto de unión de las diferentes ideas, poniendo así de manifiesto la conexión interna de los textos –ausente en una documentación fragmentaria como la presente.

III

El tercer periodo: del pragmatismo a la metafísica de la evolución (ca. 1885-1898)

1. *Los comienzos (1885): La defensa del realismo crítico del sentido contra el idealismo absoluto de Royce y el programa peirceano de una metafísica de la evolución*

Si tenemos en cuenta nuestra periodización el pensamiento de Peirce, resulta natural comparar su recensión de la obra de Josiah Royce *The Religious Aspect of Philosophy*, que data de 1885 según los editores de Peirce, con la gran recensión sobre Berkeley de 1871, que media entre el primer y segundo periodos de su pensamiento y contiene la primera formulación de la máxima pragmática. Lo que externamente las diferencia, a saber, que la recensión de Royce, de comienzos del tercer periodo, no fue aceptada para su publicación, revela el cambio sufrido por las relaciones del autor con el mundo académico una vez hubo concluido su carrera universitaria[233]. Lo que en nuestro contexto resulta más esencial es, sin embargo, la comparación de las dos recensiones desde el punto de vista de la historia de la filosofía.

En ambos casos se trata de una confrontación con un representante de la metafísica teista-idealista en la que está en juego el enfoque central del Peirce temprano: el realismo crítico del sentido. En los dos casos el punto de vista de Peirce, que se apoya en la radicalización de la idea fundamental de la analítica trascendental kantiana, a saber, la restricción de la validez del sentido de los conceptos sobre lo real a la *experiencia posible*, tiene que medirse con posiciones idealistas, a menudo desconcertantemente próximas a las propias y que, en cualquier caso, no pueden superarse sin conducir al mismo realismo crítico del sentido a una nueva fase de auto-comprensión crítica que concluye, a su vez, en un nuevo programa filosófico.

La recensión sobre Berkeley de 1871 forzó a Peirce, 1.º: a clarificar la diferencia entre la reducción nominalista de la realidad a la experiencia actual, y la reducción de la realidad a la experiencia posible que opera el realismo de los universales; 2.º: a presentar una crítica del sentido de aquellos conceptos que no pueden reducirse a datos de los sentidos. Esta crítica alternativa tendría que autorizar la tarea de explicitar diferencias entre ideas generales mediante diferencias en las reglas del comportamiento práctico, lo que a la vez permitiría reclamar para las ideas universales una validez real[234]. En ello estribaba el programa del «pragmatismo», cuya virtual superación del idealismo nominalista berkeleyano no estaba aún suficientemente segura de sí, como lo muestra el ejemplo de los diamantes de la «Lógica de 1873» y de «How to Make Our Ideas Clear»[235]. En el fondo, la recensión sobre Royce de 1885 se ocupa también de una virtual superación del idealismo por medio de un realismo crítico del sentido que concilia la idea de una restricción del concepto de realidad al ámbito de la experiencia posible con la de independencia de la realidad de lo real de toda experiencia fáctica. No cabe duda de que en este caso Peirce está defendiendo sus posiciones del ataque que, desde el punto de vista del idealismo absoluto, le había dirigido el antiguo estudiante de la Johns Hopkins y catedrático en Harvard desde 1882, Josiah Royce (1855-1916)[236].

Este idealismo absoluto, forjado esencialmente en los años de estudio de Royce en Alemania[237] y desarrollado, hasta constituir una de las posiciones clásicas de la filosofía americana, en constante discusión con su colega de Harvard W. James, habría de ir convirtiéndose progresivamente en el más relevante interlocutor del Peirce maduro en materia de metafísica religioso-especulativa[238]. Tras la esencial contribución del obispo Berkeley, representante de la variante inglesa del idealismo, a la creación peirceana del pragmatismo, la obra de Royce supuso, a partir de 1885, un estímulo esencial para el desarrollo posterior de la filosofía de Peirce hacia una metafísica de inspiración religiosa, en cuyo seno debía de superarse tanto el enfoque de la teoría pragmatista de la ciencia como los resultados de las ciencias empíricas, especialmente los de la biología. Aproximadamente a partir de el año 1900, fue Royce quien empezó a su vez a recibir de Peirce una influencia creciente. Fue éste quien le animó, con sorprendente éxito, al estudio de la lógica matemática moderna[239]. Y, en fin, en el segundo volumen de su última obra, *The Problem of Christianty* (1913), Royce realiza, con su idea de una «comunidad de interpretación»[240], la aportación probablemente más importante a la interpretación hermenéutica y científico-social de la semiótica de Peirce.

También en la recensión de 1885 confronta Peirce la dialéctica idealista de Royce con su lógica y semiótica. Claro que aquí no se trata tanto del principio de la naturaleza triádica de la *interpretación* de los signos como mediación (con el que el hegeliano Royce ya contaba de modo implícito, fundamentándolo incluso de modo explícito en 1913 con la ayuda de la lógica de relaciones peirceana), sino más bien del principio de la experiencia precognitiva, diádica, del «choque con el mundo externo», de la voluntad del yo con la resistencia del no-yo, que de acuerdo con Peirce se representa por medio de «índices» en el marco de la función interpretativa triádica del lenguaje. En 1885 Peirce afirma que este principio, «casi totalmente ignorado» por Hegel, «forma parte de todo conocimiento» en tanto que «conciencia directa del golpear y el ser golpeado» y «sirve para hacer que éste <el conocimiento> signifique algo real»[241]. Peirce insinúa que incluso Kant, al referirse a la necesidad de la intuición espaciotemporal, había tenido en cuenta el principio de que el objeto real de la experiencia aquí y ahora no puede distinguirse de otros objetos por medio de conceptos[242]. «Estudios recientes en lógica formal» habrían mostrado además que «el sujeto real de la proposición no tiene por qué ser designado mediante conceptos universales», puesto que «además de los conceptos universales, otros dos tipos de signos son perfectamente indispensables en todo razonamiento»[243].

Peirce se está refiriendo a los tres tipos de signo que había distinguido ya en 1867: los símbolos (para los conceptos universales), los índices («cuya relación con objetos consiste en la correspondencia con un hecho»[244]) y los iconos. Una nota a pie de página[245] indica que los «estudios recientes en lógica formal» a los que se refiere son el descubrimiento de los cuantificadores, realizado por su alumno O. H. Mitchell en 1883[246] y su propia interpretación de este descubrimiento en «Aportación a la Filosofía de la Notación», de 1885[247]. En esta ocasión, Peirce parece haber reconocido por primera vez el alcance completo que para la conexión lingüística de los conceptos universales del conocimiento con los individuos dados en la situación tiene la función-índice:

> «El mundo real», escribe en el artículo de 1885, «no puede distinguirse de un mundo imaginario mediante descripción alguna. De ahí la necesidad de pronombres e índices, y cuanto más complicado sea el objeto, mayor será la necesidad de éstos. La introducción de índices en el álgebra de la lógica representa el mayor mérito del sistema de Mr. Mitchell. Este escribe F_1 significando que la proposición F es verdadera para *todo* objeto del universo, y F_u para decir que lo mismo es cierto de

algún objeto. Esta distinción sólo puede llevarse a cabo de un modo semejante a éste»[248].

La observación de que los símbolos (es decir, los signos de conceptos universales) no pueden designar al individuo como lo real identificable en una situación, si bien los índices pueden hacerlo, posibilitando así su conversión en sujeto de un juicio verdadero o falso, es una conclusión de los «estudios lógicos» de la Universidad Johns Hopkins que, como antes se indicó[249], sirve a Peirce para rechazar, por lógicamente superado, el argumento principal de Royce contra el realismo crítico del sentido, es decir, su prueba de la existencia de un saber absoluto que postula la realidad a partir de la existencia del error[250]:

> «El argumento principal del Dr. Royce... se sigue de la existencia del error. El sujeto de una proposición errónea no podría identificarse con el sujeto de la homóloga proposición verdadera, salvo en caso de ser completamente conocido; en ese conocimiento no habría error posible. La verdad, en consecuencia, tiene que estar presente en la conciencia actual de un ser viviente.»

A este argumento replica Peirce:

> «Si el sujeto del discurso tuviese que distinguirse de otras cosas por medio de un concepto universal, es decir, mediante sus rasgos peculiares, sería muy cierto que su completa diferenciación requeriría el conocimiento completo de sus rasgos, lo que excluiría la ignorancia. Pero el índice, que en realidad sólo puede designar el sujeto de la proposición, lo designa sin dar a entender rasgo alguno. El destello cegador del relámpago fuerza mi atención y la dirige a un cierto instante con un enfático "¡Ahora!". Inmediatamente después me es dado juzgar que va a sonar el estruendo de un trueno, y si no sucede así reconozco que me he equivocado»[251].

Está claro que Peirce usa aquí el índice «ahora», dándole el sentido de «esto-aquí-y-ahora», como designación de un objeto real individual o sujeto de una proposición. Con ello no está suponiendo que el tiempo y el espacio sean *principium individuationis*, puesto que sabe que «un instante es, en sí mismo, exactamente igual que cualquier otro; un punto del espacio es igual que cualquier otro»[252]. La individuación que se expresa en el uso, dependiente de la situación, de los índices, resulta, según Peirce, antes que nada, de la colisión fáctica de la voluntad del yo con el no-yo. Precisamente por esto Peirce no opina, como más tarde lo haría Russell, que los «índices» puedan funcionar, con independencia del contexto del discurso, como «nombres propios lógi-

cos» de elementos de lo real designados inequívocamente en proposiciones atómicas teoréticas como «esto de aquí junto a eso de allí». La semiótica pragmática de Peirce se distingue en primera instancia de tal atomismo lógico por la superación de su solipismo metodológico. En este punto coincide con la teoría de los juegos del lenguaje del segundo Wittgenstein.

Desde el punto de vista del solipsismo metódico del «Principle of Aquaintance» russelliano, puede considerarse que un índice es la *designación inequívoca* de un cierto objeto particular, siendo en esta medida un *nombre lógico* en el sentido de un *lenguaje privado*. De acuerdo con Peirce, un índice, «del mismo modo que un dedo que señala, ejerce una *fuerza* psicológica real, que recuerda a la del hipnotizador, sobre la atención, dirigiéndola a un objeto particular»[253]. Pero Peirce, ya antes de que Wittgenstein, sabía que un *lenguaje privado* es algo inconcebible, puesto que el pensamiento no está «en mí» sino que yo estoy «en el pensamiento»[254]. Sabía que tanto la comprensión el mundo como la autocomprensión que fija el lenguaje, en tanto que descansa necesariamente sobre la identificación deíctica de objetos experimentables en el sentido de la categoría de Segundidad, tiene también que estar *mediada* por la interpretación intersubjetivamente válida en el sentido de la categoría de Terceridad[255]. De aquí que si el índice ha de mediar la *comprensión comunicable* que tenemos de los individuos, no puede entonces limitarse a expresar la colisión del yo con el no-yo como un suceso de la naturaleza, como sucedería en el caso de un grito de dolor[255a]. Así, no debería aislarse como relación diádica de la experiencia, tal como hace el empirismo solipsista, sino que tendría que usarse en el contexto de la función simbólica descriptiva como ejemplo de la imbricaciónde la Segundidad en la Terceridad[256].

Este trasfondo, sobre el que sólo más tarde reflexionó Peirce completamente, nos permite entender su respuesta una la pregunta propuesta por él mismo, a saber, «cómo pueden saber dos hombres distintos que están hablando de una misma cosa»[257]. Como ya Aristóteles percibiera, la descripción de rasgos característicos («Merkmalen») tiene que valerse, en este contexto, de conceptos universales que no sustituyan la identificación el sujeto real intencionado primeramente por la función preconceptual de la deixis. Peirce escribe: «Uno (de los interlocutores) diría, "me refiero a ese relámpago fuerte, al que precedieron tres débiles, ya sabes"»[258]. Aquí se trata de un modo discursivo que remite por principio a la situación, y no de un tipo universalmente válido de definición de individuos que diese cuenta de uno cualquiera, presuponiendo de este modo una descripción del sujeto real de una proposición que tendría que estar basada en un saber absoluto. Esta era

la pretensión de Nicolás de Cusa y Leibniz de Dios; y de Hegel, Royce y Bradley respecto del conocimiento conceptual en general.

Conforme a este rechazo del idealismo absoluto, la pregunta que obviamente ha de formularse es la siguiente: supuesto un conocimiento que mediante la deixis precognitiva remite siempre, en última instancia, a la situación, ¿es posible seguir manteniendo que tenga sentido el postulado central del realismo crítico del sentido (la definición de lo real como lo cognoscible, o mejor, como objeto de la creencia [última, independiente de la situación, de la comunidad de comunicación de los investigadores)? Kant evitó este problema mediante la distinción entre cosa en sí y mundo de la apariencia, si bien al precio de presuponer paradójicamente que el objeto propiamente dicho del conocimiento es incognoscible[259]. Peirce intentó superar este supuesto absurdo mediante la distinción crítica del sentido entre lo cognosci*ble* y lo que de hecho se conoce en cada caso[260]. Pero ¿qué sentido tiene la cognoscibilidad de lo real cuando aquello que en cualquier momento *puede de hecho* conocerse tiene que caracterizarse, en razón de la inevitabilidad de la función deíctica, como fundamentalmente dependiente de la situación, y en esta medida como representación no universal de lo real?

¿Qué sentido tiene en este contexto el concepto de experiencia (o el de conocimiento) *posible*? ¿Tiene él mismo, o el concepto de lo real que define, un doble sentido dependiendo de si tenemos que pensar lo real bien como lo que es experimentable aquí y ahora, bien como aquello que puede conocerse conceptualmente?

En 1885 Peirce no se planteó estas preguntas en toda su radicalidad, pero después de su primer rechazo de la crítica de Royce se convirtieron en su tarea más urgente[261]. Frente a Royce, quería mostrar que sus filosofías respectivas conducen a un mismo punto, puesto que «cada una mantiene como teoría lo que la otra acepta como definición»[262]. Royce afirma ciertamente como un hecho lo que Peirce se limita a presuponer como definición condicional («would-be-Definition) del sentido del concepto de realidad: el concepto completo de lo real en el conocimiento absoluto; y Peirce convierte en objeto de su teoría del proceso empírico de investigación posible lo que Royce presupone como definición del conocimiento (en el sentido de la «proposición especulativa» de Hegel): su conexión de principio con lo absolutamente real. Este comentario de Peirce es digno de mención por cuanto hace posible una distinción fundamental entre dos problemas que han confundido a muchos de sus estudiosos[263]. Me refiero al problema de una *definición* de lo real, por medio de proposiciones *condicionales* («would-be-Sätzen»), que sea adecuada desde un punto de vista crítico del sentido; y al problema de la existencia, demostrable teórica-

mente, de los presupuestos del conocimiento de lo real, postulados como reales (el presupuesto de la comunidad ilimitada de los investigadores o del proceso ilimitado de la investigación, por ejemplo). Después de probar que todo intento de negar la existencia del mundo real es absurda[264], Peirce no tenía, en mi opinión, por qué hacer depender la validez de su definición de lo real de la existencia de la ilimitada comunidad real de investigadores, a través de la cual se alcanzaría de hecho la creencia verdadera. En la «Lógica de 1873» Peirce comete este error (falacia reductiva), viéndose envuelto en una interpretación paradójica del ejemplo del diamante[265]. Más tarde, con ayuda de su doctrina de las categorías, distingue la *existencia* de lo real, que sólo puede experimentarse fácticamente, de su *realidad* («Realität»), que sólo puede interpretarse como sentido. También distingue lo que se *presentará* como un hecho con mayor o menor probabilidad, de lo que tiene que postularse en términos *condicionales* («would-be»), si es que el sentido de la realidad, o incluso de un mero atributo real de un cierto objeto real, tiene que definirse mediante la experiencia posible. Sin embargo, esta misma distinción plantea el siguiente interrogante, a saber, ¿qué significado tiene para la lógica de la investigación empírica una definición de lo real que sea conforme con el punto de vista de la crítica del sentido? O con otras palabras: ¿qué hipótesis teóricas pueden ser formuladas acerca de la posibilidad o probabilidad de conseguir la meta ideal del conocimiento de lo real?

Partiendo de estas reflexiones puede hacerse una interpretación crítico-inmanente de la reconstrucción de la «Theory of Reality and Cognition», que el mismo Peirce efectuara en su recensión sobre Royce. *Prima facie* es aquí donde, por vez primera, Peirce parece ver el problema de la definición de lo real como problema de la formulación *condicional* («would-be-Formulation»). Sin embargo, sus respuestas a las dudas de Royce acerca de la mera posibilidad de que un juez de lo verdadero y lo falso «*viese* el error *cuando* se le presentase»[266] revela una absoluta falta de claridad con respecto a la relación lógica existente entre la definición de la realidad y la teoría del proceso del conocimiento realmente posible. De acuerdo con la distinción entre definición y teoría, distingue la creencia definitiva («que con toda seguridad resultará de una investigación suficiente») de la circunstancia empíricamente condicionada de que la creencia última «tal vez no se alcance efectivamente nunca en relación a un problema dado, sea porque la vida racional se extinga, sea por cualquier otra razón»[267].

Pero si por ello llegamos a la conclusión de que en lo sucesivo Peirce va a distinguir claramente la definición de la realidad, en el sentido de este postulado *condicional* («would-be-Postulat»), del problema

de la consecución efectiva de la meta recién postulada, el texto que sigue resultará decepcionante.

Peirce empieza por subrayar, contra Royce, que el concepto de conocimiento posible que emplea en su definición de la realidad no debe confundirse con el concepto de posibilidad meramente lógica. Hace, a continuación, todo lo posible por mostrar, con ayuda de la lógica inductiva –lo que significa, por mostrar «con el más alto grado de fiabilidad empírica»– que problemas que son significativos desde el punto de vista de la máxima pragmática «pueden recibir soluciones definitivas»[268]. Aun con independencia de que el género humano siga existiendo, Peirce cree tener que aceptar «con toda seguridad» la existencia futura de la comunidad real de investigadores que queda ahí presupuesta[269], puesto que «la vida intelectual en el universo no terminará nunca definitivamente». Sin embargo, una reflexión matemática –la comparación del índice de crecimiento del número de problemas propuestos con la capacidad de resolverlos– le obliga a concluir que una proporción infinitesimal de problemas no llegará a ser, de hecho, solucionada nunca. Por ello, Peirce cree forzoso conceder que «en ese caso (...) esa concepción de realidad era bastante defectuosa <rather faulty>; pues aunque hubiese algo real que correspondiese a un problema que podría ser resuelto, no hay nada real que corresponda a un problema que no se resolverá nunca, toda vez que una realidad incognoscible es un absurdo». Habiéndose topado con esta dificultad, Peirce parece tener la intención de poneren duda incluso su argumentación crítica del sentido dirigida contra Kant, puesto que añade: «Con esta afirmación, el lector no idealista se preparará <¿a formular sus críticas?>»[270].

Y en efecto, si esta autointerpretación de Peirce fuese correcta, presupondría entonces una definición nominalista-idealista de la realidad que reduciría lo real a lo ya efectivamente conocido, o, como en el caso de Berkeley, que reduciría la realidad de lo real a lo que efectivamente llega a conocerse[271].

Siendo esto así, el realista rechazaría por insuficiente, y con toda razón, la definición peirceana de la realidad como conocimiento posible. En estas circunstancias el realista tendría la sensación de que la posición más plausible sería la de admitir, con Kant, algo real por principio incognoscible[272]. Pero creo que lo decisivo de la «teoría de la realidad» de 1868, lo decisivo del realismo crítico del sentido de Peirce, se perdería si tuviésemos que aceptar esta alternativa. No se trata de, o bien poder reducir lo real a lo ya conocido, o bien de tener que pensar una realidad incognoscible por principio. Más bien se trata, en primer lugar, de distinguir la justificación normativa de la definición de la realidad de lo real (en términos de una proposición «sí-entonces» tal vez

contrafáctica) del problema, decidible mediante hipótesis empíricas, de las posibilidades de llegar a un conocimiento fáctico de lo real; y sólo después de interrelacionar ambos puntos de vista. Creo que la determinación pragmatista del sentido de la realidad no pretende «reducir» los hechos a hechos futuros, como tampoco lo pretendía en el ejemplo de la dureza del diamante; más bien pretende proporcionar y precisarla comprensión correcta del sentido, siempre vagamente presupuesto, de lo real existente aquí y ahora. Para ello se sirve de un experimento mental en el cual la consumación ideal del proceso real del conocimiento de lo real, se concibe tal como lo *exige* el sentido de la realidad vagamente comprendido[273]. En otras palabras:

Se persigue la distinción y mediación entre lógica normativo-pragmatista de la clarificación del sentido («Sinnklärung») y metafísica hipotético-inductiva de la evolución, en la que los postulados de la crítica normativa del sentido sirven de principios regulativos.

En la clasificación de las ciencias de 1902/03, Peirce llegó por vez primera a la definición que acabamos de postular, pero hasta 1905 no empleó, de forma consecuente con su realismo crítico del sentido, el ejemplo del diamante para clarificar la relación entre la definición *condicional* («would-be-Definition») de la realidad y la facticidad de aquellas operaciones y experiencias postuladas en ella[274]. En la recensión sobre Royce de 1885, Peirce se contentó con señalar, en los términos del pragmatismo del sentido común, que si nos apoyamos en nuestra experiencia práctica «tenemos que proceder como si todas (las preguntas con sentido) pudiesen responderse»[275]. Lo que lleva, en realidad, a aceptar «como concepto regulativo y no especulativo» la definición de lo real en tanto que objeto del conocimiento absoluto[276].

Pero no es este giro pragmático el que supone la auténtica respuesta de Peirce al idealismo absoluto de Royce, sino la referencia a una teoría, que «será pronto publicada», en la que piensa emplear el mencionado principio regulativo. En ella, a la metafísica idealista tradicional (para la que la realidad del mundo consiste en su actualidad en el pensamiento de Dios) debe contraponérsele la idea de que «la existencia de Dios... consiste en esto, que la tendencia hacia fines es una parte necesaria del universo...», así como la de que «la omnisciencia divina, concebida desde un punto de vista humano, consiste en el hecho de que el desarrollo del conocimiento no deja problema alguno sin resolver»[277]. Teniendo aún que aparecer en el proceso del mundo y, especialmente, en el proceso del conocimiento humano, el «hecho» del Dios omnisciente no constituye aún hecho alguno, sino que por el contrario está sujeto al «escepticismo del que acabamos de hablar». Pero, para Peirce, esto no hace sino aumentar su rendimiento

religioso[278]. Para ello, tenemos que comprometernos en «la fe, el amor y la esperanza»[279].

2. *La Metafísica de la Evolución del año 1891 y siguientes*

En 1885, Peirce anunció la publicación de su teoría del autodesarrollo el universo, que no aparecería hasta la década de los 90, en forma de serie de ensayos, en la revista «The Monist»[280]. La serie estuvo precedida de un proyecto inacabado, el libro *A Guess at the Riddle* (c. 1890)[281], y fue seguida por otros tres ambiciosos proyectos de publicación (1893), todos ellos abortados: 1. la *Grand Logic*, terminada como libro pero nunca publicada[282]; 2. el libro *Search for a Method*, tampoco publicado, en el que iba a reunir viejos ensayos lógicos revisados en 1893[283]; y 3. «The Principles of Philosophy or, Logic, Physics, and Psychics, Considered as a Unity in the Light of the Nineteenth Century»[284]. Al igual que las dos series anteriores (las de 1868-69 y las de 1877-78), la serie de ensayos publicados en el «Monist» llegaría a convertirse en documento permanente de uno de los periodos del desarrollo filosófico de Peirce. Comparados con los de las series anteriores estos ensayos son, ciertamente, mucho menos conocidos; contienen, de hecho, la parte más sorprendente de la filosofía de Peirce, su metafísica cosmológica[285].

Ya el hecho de que el fundador del pragmatismo crítico del sentido esbozase una metafísica *expresis verbis* tendría que suponer un choque para muchos de sus lectores modernos, dado que él mismo, mucho antes que Wittgenstein y el neopositivismo, sospechaba que las proposiciones filosóficas tradicionales carecían de sentido. Peirce mismo nunca sostuvo que la «máxima pragmática», aun pudiendo mostrar que proposiciones de la «metafísica ontológica» como «la energía es una entidad» carecen de sentido, fuese capaz de eliminar completamente los problemas de la metafísica[286]. Por el contrario, Peirce estaba convencido de que intentar prescindir de la metafísica conduce sólo a una metafísica más pobre por irreflexiva[287]. Para él, no habría nunca que restringir el vuelo de la imaginación metafísica, mostrando su convicción de que la observación de la máxima pragmática conduciría a una metafísica depurada[288]. Peirce reconoció además que el desarrollo fructífero de las ciencias, y en especial de las ciencias humanas («Moral or Psychical Sciences»), exige una base metafísica adecuada[289]. La crítica comteana que afirma la falta de alcance experimental de la metafísica, y que podría considerarse como una anticipación del pragmatismo crítico del sentido, fue formulada por Peirce en términos de análisis filosófico del

lenguaje: «Una proposición metafísica en el sentido de Comte sería (...) una disposición gramatical de palabras que simulan una proposición y no una verdadera proposición, puesto que le falta todo sentido». Pero lejos de llegar a las conclusiones de Wittgenstein o Carnap, Peirce prosigue: «el uso que Comte hace de la palabra metafísica, que la convierte en sinónimo de sin sentido, caracteriza sin más la tendencia nominalista de Comte (...)»[290].

La clave de la positiva valoración que Peirce hizo de la metafísica puede encontrarse, de un lado, en su alineamiento con la defensa del realismo de los universales; del otro, en su peculiar concepción de la metafísica como ciencia sujeta a comprobación empírica, concepción establecida definitivamente en la ya expuesta clasificación de las ciencias de 1902/03. Gracias al realismo de los universales, pudo Peirce concebir, en 1871, la *máxima pragmática* como alternativa a la crítica nominalista del sentido de Berkeley; y de modo tal que los conceptos universales no tuviesen que reducirse a datos de los sentidos, sino que su sentido pudiese interpretarse en los «habits», esto es, en la encarnación real de lo universal como regulación continua de la praxis[291]. En esta concepción temprana del pragmatismo latía ya el proyecto de una metafísica que permitía considerar los «habits» humanos como el equivalente y la prolongación de las leyes de la naturaleza. La metafísica de la evolución del año 1891 y siguientes supuso el desarrollo completo de este elemento latente. Por otra parte, la clasificación de la metafísica como ciencia empírica no era sino el resultado de considerar que la metafísica, a diferencia de la lógica normativa de la investigación, no convierte a la máxima pagmática en una regla, sino que convierte en objeto de la investigación a la realidad de los conceptos que, concebidos como «habits», postula la máxima pragmática. Para Peirce, la metafísica, en tanto que exploración del proceso real de investigación (que se entiende como prolongación consciente de la historia natural) sólo podría tener las características de aquellas ciencias que formulan hipótesis abductivas contrastables inductivamente mediante la deducción de sus consecuencias. Pero en esa medida sus proposiciones estarían sujetas a priori a la posible clarificación pragmática del sentido, distinguiéndoselas *per definitionem* de las proposiciones carentes de sentido[292].

La concepción peirceana de la metafísica responde a una exigencia de la crítica del sentido, proporcionando una prueba o comprobación, por así decirlo, de la realidad última siempre ya presupuesta. En mi opinión, la única alternativa a esta concepción de la metafísica sería una filosofía que, no sosteniendo presupuestos metafísicos, permitiese diferenciar proposiciones metafísicas y no metafísicas a partir de un criterio de sentido. La filosofía analítica del lenguaje del siglo XX optó por

esta vía, si bien dejando ver, según creo, que su crítica del sentido bien presupone una metafísica que no puede ser aceptada por la misma crítica del sentido (este es el caso el *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein, e incluso del primer positivismo lógico), bien tiene que refugiarse en una fijación arbitraria de criterios de sentido de las proposiciones (lo que sucede con la semántica constructiva del positivismo posterior), o bien tiene que renunciar a toda pretensión teórica, lo cual implica, en rigor, a la crítica a la metafísica[293]. En la práctica esto último conduce fácilmente a una glorificación ideológica del *Common Use* del *Ordinary Language* y de sus formas sociales de vida[294] (como muestra el caso de la filosofía del segundo Wittgenstein y de la filosofía británica que se inspira en él).

Por otro lado, da la impresión de que la última fase de la filosofía analítica (incluida la escuela de K. Popper) llega a hacer plausible la concepción peirceana de la metafísica como estudio cosmológico macro-empírico en el que las hipótesis globales, vagas pero heurísticamente imprescindibles, pueden verificarse o falsarse a través de las construcciones teóricas de las ciencias particulares. De aquí procede la *communis opinio* de la teoría de la ciencia, según la cual no son losconceptos individuales, o aun las proposiciones, los que tienen que ser susceptibles de contrastación empírica, sino las teorías enteras, que podrían contener conceptos básicos altamente especulativos. Si desligamos este punto de vista del contexto del análisis formal-abstracto de las teorías y de su posible corroboración; y si observamos la dimensión histórica del «crecimiento de la ciencia», tal como pidió a menudo Peirce, podremos ver, por ejemplo, que las falsaciones no sirven para poner sin más, fuera de juego, a una teoría científica, sino que conducen con frecuencia a la reconsideración de los presupuestos «paradigmáticos» de los juegos del lenguaje en los que se formó la teoría. Partiendo de esos presupuestos (relativos, pongamos por caso, a la naturaleza del espacio y el tiempo, a la causalidad y otros de la misma índole) se sigue, o bien una reconstrucción de la teoría problemática, o bien una problematización de los presupuestos «paradigmáticos» mismos de la «Normal Science» –en lo que ha venido en llamarse crisis de fundamentos[295]. Los presupuestos «paradigmáticos» que acabamos de mencionar serían idénticos, en la lógica peirceana de la investigación, a las creencias «instintivas» a las que apela el *Commonsense* o *lumen naturale* de los seres humanos. Ellas constituirían el trasfondo metafísico de todas las hipótesis y teorías creativas de la ciencia y, así, el contenido temático de la metafísica de la evolución, hipotética ella misma[296]. Puesto que la observación de las ciencias particulares parte de los presupuestos, indubitables en la práctica, del *Commonsense*, y puesto que de ellos se ocupa

la metafísica, puede considerarse a ésta como una ciencia de la observación en el sentido de la «Coenoscopia», dado que «se basa en fenómenos de los que la experiencia de todos está tan impregnada que habitualmente no se les presta la más mínima atención»[297].

De acuerdo con la arquitectónica del sistema trascendental que Peirce tomó de Kant[298], la metafísica presupone la lógica. Y esto para Peirce significa que presupone la lógica normativa de la investigación, la fenomenología y la lógica matemática, de acuerdo con la diferenciación de la arquitectónica trascendental adoptada en la «Clasificación de las Ciencias». La metafísica toma de estas ciencias no empíricas dos tipos de principios que tiene que presuponer desde un punto de vista heurístico y que, a la vez, reconfirma en la explicación teórico-evolutiva del concepto último de *Commonsense*: 1. los «principios regulativos» de la lógica normativa de la investigación, 2. las tres categorías fundamentales que, como sucede en el caso de la metafísica misma, constituyen la fenomenología coenoscópica desde el punto de vista de su contenido intuitivo («anschaulichen»), y la lógica matemática de relaciones, desde el punto de vista de sus presupuestos formales. Sobre esta cuestión tenemos que añadir aún algo que afecta a la concepción peirceana de la metafísica.

Los principios regulativos de la metafísica se centran en lo que a menudo Peirce denominó «teoría social de la realidad»[299]. Ya he mostrado cómo la defensa peirceana de esta teoría contra el idealismo absoluto de Royce apuntaba al programa de la metafísica de la evolución. Lo más importante en el presente contexto es mostrar cuál es la relación entre el uso «metafísico» que hace Peirce de los «conceptos regulativos» y el uso kantiano de tales conceptos. Podría suponerse que cuando Peirce describe la idea de realización del concepto adecuado de realidad en un proceso de investigación ilimitado como «concepto regulativo... y no especulativo»[300] se está limitando a adoptar la distinción kantiana de ambos conceptos. Esto mismo parecía afirmar el mismo Peirce cuando, en 1890, decía del principio crítico del sentido de la cognoscibilidad o explicabilidad por principio de lo real que: «a éste, Kant lo denomina principio regulativo, es decir, esperanza intelectual»[301]. Sin embargo, el hecho de que mediante el principio crítico del sentido de la cognoscibilidad por principio de lo real se aparte de la concepción filosófica fundamental de Kant indica que también su «uso metafísico» de los principios regulativos difiere del de Kant.

De hecho, a la distinción peirceana entre principios especulativos y regulativos le faltaba por completo el fundamento de la distinción kantiana entre fenómenos y noúmenos[302]. Al rechazar el nominalismo de esta distinción, los conceptos regulativos de Peirce habrían de ser a la

vez, y *desde este punto de vista*, especulativos[303]. Peirce no había tomado de Kant esta distinción por considerar que puede verse a priori que nuestro conocimiento está limitado a la mera apariencia, sino por considerar que no puede conocerse a priori si el proceso del conocimiento alcanzará su meta. O de modo más radical: no puede saberse si el proceso del conocimiento de lo real mismo alcanzará la realidad posible de su fin a través del proceso del conocimiento y de la praxis que éste guía[304]. Por esta razón el giro pragmático empleado por Peirce (según el cual en la práctica tendríamos que comportarnos *como si* toda pregunta con sentido fuese a ser respondida *in the long run*[305] carece de ese punto específicamente ficticio que Vaihinger toma de Kant y Nietzsche y que subyace a su «Filosofía del *como si*». En lugar de esto, Peirce supera («aufhebt») el aspecto práctico de la concepción kantiana de las «ideas regulativas» en su «Principio Esperanza»[306].

A pesar del rechazo de las cosas en sí incognoscibles, el último Peirce encontró en su doctrina de las categorías una poderosa razón para volver a la concepción genuinamente kantiana de las ideas regulativas. Puesto que los «principios regulativos» caen bajo la categoría de «Terceridad», que comprende el conocimiento como «mediación» racional así como continuidad infinita del «essere in futuro» (mientras que todo conocimiento *fáctico*, en tanto que encuentro empíricamente constatable entre el yo y el no-yo, cae bajo la categoría de «Segundidad»), los principios regulativos son algo a lo que, con total independencia de la incertidumbre relativa al futuro, «nada empírico puede corresponderle», como decía Kant. La realidad, entendida como aquello que sería conocido en un proceso de investigación *ilimitado* y *continuo*, sería inconcebible como algo *ya conocido*[307]. Al parecer, las paradojas de la cosa en sí kantiana se convierten con Peirce en paradojas de lo infinito.

Con los puntos de vista que acabamos de exponer hemos presentado el presupuesto último de la arquitectónica del sistema de Peirce: la doctrina de las tres categorías fundamentales. Como ya se ha mencionado, en su metafísica de la evolución Peirce vuelve a recurrir a este presupuesto. De hecho, puede sostenerse que su metafísica debe en última instancia su extraña peculiaridad a la doctrina de las categorías y, en cualquier caso, no puede entenderse sin presuponerla. M. Murphey opina que la metafísica de la década de los noventa, en tanto verificación empírica de la doctrina de las categorías, tendría que haber sustituido a la deducción trascendental de la universalidad y necesidad de las tres categorías fundamentales, deducción que partía del fenómeno radical de la representación sígnica de lo real (en tanto que transformación de la «síntesis transcendental de la apercepción» de Kant). Según Murphey, Peirce fracasó en esta tarea, abandonándola en favor de su metafí-

sica de la evolución[308]. Esta opinión no me parece convincente ni desde el punto de vista de una interpretación de Peirce ni desde el punto de vista del asunto mismo. Ni al fundamentar su metafísica, ni aún menos al fundamentar su fenomenología, estaba Peirce invalidando su deducción semiótico-trascendental de las tres categorías fundamentales de la «New List of Categories» de 1987. No había motivo alguno para ello, puesto que, en mi opinión, la deducción de las tres categorías a partir del fenómeno radical del conocimiento entendido semióticamente (es decir, según el criterio de que cualquier cosa que haya de tematizarse tendrá que *experimentarse* como *ser-así cualitativo* en la *confrontación fáctica entre el yo y el no-yo*, y tendrá que *representarse simbólicamente* en un *enunciado* intersubjetivamente válido) representa muy plausiblemente una alternativa a la deducción kantiana y, al mismo tiempo, una reducción de las formas lógicas del juicio a las tres formas de inferencia lógica[309]. Como ya he dicho[310], no creo que la metafísica de la evolución, que pretende concebir este proceso semiótico de conocimiento e inferencia –y con ello, en última instancia, el propio conocimiento y su confirmación práctica– como producto y prolongación controlable de un proceso natural que es inicialmente inconsciente, entre en contradicción con aquella filosofía trascendental que comprende el conocimiento mismo y su objeto trascendental (la cosa en sí) no como conceptos límite extramundanos de lo incognoscible, sino como conceptos límite de lo cognosci*ble*. Me parece en esta medida que, en el contexto de la «arquitectónica» de Peirce, la metafísica de la evolución es más una prueba que requiere confirmación empírica a través de las ciencias particulares que una alternativa a la deducción semiótico-trascendental de la validez de las tres categorías fundamentales. Partiendo de estas consideraciones heurísticas, que ciertamente van más allá del nivel de autocomprensión que Peirce tenía de su método en 1890, pretendo ofrecer en lo que sigue una interpretación más precisa de la introducción «arquitectónica» de esta seria de ensayos.

a) Tal como muestran el plan y las partes conservadas del esbozo inacabado de libro de 1890 *(A Guess at the Riddle)*, Peirce quería construir su filosofía completa en términos estrictamente arquitectónicos, esto es, partiendo del presupuesto de la doctrina de las categorías y de acuerdo con la jerarquía de las ciencias que, a excepción de la fenomenología, había desarrollado ya enteramente. A la deducción de las categorías «One, Two, Three» por medio de la lógica de relaciones sigue una presentación de las categorías en el marco de la lógica semiótica de la investigación, titulada «The triad in reasoning». A ésta sigue una serie de secciones que se ocuparían de la «tríada» en la metafísica, la

psicología, la biología, la física, la sociología o «pneumatología» e incluso la teología[311]. En la introducción a su serie de ensayos Peirce se limita a adoptar un tono asistemático y conscientemente divulgativo sobre el proyecto arquitectónico de su obra[312]. Las categorías, que en vida de Peirce y mucho tiempo después sólo le parecieron al público una extraña curiosidad, no son explicadas en términos de su función de fundamentación. Más bien aparecen, en los párrafos finales[313], como una extraña ordenación de las tesis y puntos de vista que habían ido exponiéndose. Se llega a ellas de un modo más bien inductivo, de la mano de una visión de conjunto del problema de la fundamentación de diversas ciencias particulares[314].

Su primera tesis principal, que debería fundamentar la necesidad de una metafísica de la evolución como ciencia teórica, conduce a una reflexión sobre el desarrollo de las hipótesis relativas a las leyes fundamentales de la física, desde el tiempo de Galileo hasta el tiempo mismo de Peirce, a finales del XIX, que es cuando los principios de la mecánica entran en una crisis que Peirce seguiría de cerca con gran competencia.

1. Peirce expone la primera tesis de partida de su teoría de la evolución, tesis que más tarde repetiría con frecuencia, por medio de una referencia al descubrimiento de las leyes básicas de la mecánica, las cuales, como los axiomas de la geometría euclídea que presuponen, surgen no tanto de experimentos como del recurso al «common sense» y a lo que Galileo llamaba «il lume naturale»[315]. Las ideas fundamentales de la ciencia moderna no se obtendrían ni por inducción (es decir, a partir de una selección darwinista entre todas las construcciones teóricas posibles), ni simplemente sobre la base del a priori formal lógico-matemático de las construcciones posibles en general, sino a partir de una adaptación instintivo-analógica del entendimiento humano a las estructuras del medio ambiente que ha de conocer:

> «(...) La línea recta nos parece simple porque, como dice Euclides, se extiende entre dos puntos; es decir, porque vista desde el final parece un punto. Esto es, insisto, porque la luz se mueve en línea recta. Ahora bien, la luz se mueve en línea rectaen razón de la parte que juega la línea recta en las leyes de la dinámica. Se trata por tanto de que en nuestro entendimiento, constituido bajo el influjo de fenómenos gobernados por las leyes de la mecánica, se graban ciertos conceptos de tal forma que se constituyen en un componente de tales leyes que nos las hacen comprender con facilidad. Sin ese impulso natural, teniendo que buscar a ciegas una ley que se ajustase a los fenómenos, nuestra probabilidad de encontrarla sería de una entre infinitas»[316].

2. Pero lo que tenía validez para las simples nociones de partida de la mecánica no la tiene, en opinión de Peirce, para el desarrollo de la física en la teoría de la luz, la electrodinámica, la teoría cinética de gases y el estudio correlativo de las estructuras de moléculas y átomos, que se alejan progresivamente de «los fenómenos que han influido en el desarrollo del entendimiento humano». Cuando nos internamos en estas dimensiones desconocidas para el hombre, tenemos que contar con que ya no nos encontraremos con leyes «simples» que gobiernan la naturaleza; esto es, con leyes compuestas por un número reducido de nociones connaturales a nuestro entendimiento»[317]. Por ello, a Peirce le parece indudable que «caben serias dudas de que las leyes fundamentales de la mecánica sean aplicables a los átomos particulares», pues «muy probablemente puedan moverse en más de tres dimensiones»[318].

Estas reflexiones críticas acerca de los principios paradigmáticos de la mecánica anticipan, como podemos comprobar hoy, varias de las ideas características de la discusión que sobre las relaciones entre la física clásica y la teoría de la relatividad por una parte, y entre la física clásica y la mecánica cuántica por otra, ha venido manteniéndose en este siglo. Peirce anticipa, por ejemplo, el acuerdo, alcanzado entre las posiciones de Hugo Dingler y la Escuela de Copenhague, sobre un a priori antropológico de los principios clásicos (geometría euclídea incluida) de la física experimental, principio que no excluye su inaplicabilidad en la representación teórica de lo infinitamente pequeño y lo infinitamente grande[319].

Estas reflexiones sobre la historia de la ciencia son únicamente el punto de partida de la primera tesis fundamental de Peirce sobre la teoría de la evolución, que a la luz de la presente discusión nos resulta en parte familiar y plausible y en parte enormemente extraña. Confrontando estas dos tesis sobre el origen de la mecánica clásica por un lado y sobre el problema de la fundamentación de la física molecular y atómica por el otro, Peirce llega a la conclusión de que la metafísica casi instintiva del *Commonsense* o del *lumen naturale*, que suministran a la física sus primeras hipótesis de leyes fundamentales, es insuficiente en el presente. La función de esta metafísica ingenua debería ser retomada en lo sucesivo por una metafísica histórica de la metafísica que reflexionase sobre las condiciones histórico naturales de la construcción de hipótesis científicas. Esta metafísica de la evolución debería explicar las leyes mismas de la naturaleza de un modo histórico, «mostrándonos qué clase de leyes cabe esperar»[320].

La exigencia de una reflexión sobre las condiciones históricas del descubrimiento de leyes de la naturaleza parece hoy muy comprensible, como también la exigencia de una explicación de las leyes «que el

entendimiento puede aprehender, pero cuya forma específica, sin embargo, carece de fundamento»[321]. Lo que resulta más problemático es que Peirce parece identificar ambas tareas. Por «explicación» de una ley de la naturaleza suele entenderse su deducción de una ley más general, mientras que lo que se espera de una reflexión sobre las condiciones históricas es, primordialmente, una comprensión hermenéutica del descubrimiento de las leyes de la naturaleza en el contexto de la historia del espíritu («Geistesgeschichte») o de la historia social, además, quizá, de una comprensión teórica de la evolución de los univerales gnoseoantropológicos contenidos en ese contexto[322].

Para que tal fusión pueda entenderse aquí como «explicación» última, la explicación en cuestión tendría en todo caso que consistir, conforme tanto a la lógica de la ciencia moderna como peirceiana en la deducción de todos los sucesos históricos a partir de una ley en sí misma no deducible así como de las condiciones originales no deducibles de todos los sucesos. Varios de los rasgos característicos de la cosmología de Peirce pueden entenderse, en los términos de una explicación cuasi científico-natural del desarrollo el mundo, como cierto modo de explicación histórico-genética que tiende a destacar el hecho de que a la explicación, no sólo pertenecen las leyes, sino también las condiciones originales a las que éstas se pueden aplicar (o mejor, a las que ellas remiten). Sin embargo, la intención fundamental de Peirce es evidentemente más radical. No apunta a una explicación que presupone leyes sino, partiendo de las condiciones originales de la historia del mundo, a una explicación histórico-genética de toda ley y aun de la legalidad en general. En pocas palabras, no pretende ofrecer una «cosmología» sino una «cosmogonía»[323]:

> «Así pues, el único modo posible de explicar tanto las leyes de la naturaleza como la *uniformidad en general* <scursivas de K. O. A.> es considerarlas como productos de la evolución. Pero esto significa considerar que no son absolutas y que no se cumplen de modo preciso. Con ello se atribuye a la naturaleza un elemento de indeterminación, de espontaneidad o de absoluto azar <chance>»[324].

Esta tesis indeterminista ha cobrado actualidad en el siglo XX de la mano de la relativización de la mecánica clásica, que ha venido a convertirse en caso límite de la teoría estadística cuántica. Y lo mismo ha sucedido en el intento de explicar leyes a partir de leyes más comprehensivas, más generales (en las que tienen que presuponerse, obviamente, condiciones marginales específicas para la inferencia de los casos límite). Peirce mismo se refirió constantemente a un nuevo tipo de construcción teoría estadística que tendría que presuponer el azar

como requisito de la explicación[325]. Pero su aceptación del azar («chance») o espontaneidad no serviría tanto para inferir, a partir de leyes estadísticas, leyes estrictamente deterministas entendidas como casos límite de un ámbito sistemático, como para explicar histórico-genéticamente la legalidad («Gesetzmäßigkeit») a partir del azar. Peirce no parece conceder la última palabra a las leyes válidas *sub especie aeternitatis*, sino a una «historia natural de las leyes»[326].

Llegado a este punto de su esbozo arquitectónico de la historia de la física, Peirce pasa a ocuparse de las teorías de la evolución del siglo XIX, que tan intensamente estudiara desde los tiempos del «Metaphysical Club», si no antes –con la aparición, en 1859, de *El Origen de las Especies* de Darwin[327]. Ya en 1877 había comparado la teoría de Darwin, como aplicación del método estadístico al campo de la biología, con la teoría de gases de Clausius y Maxwell[328]. Así mismo, intentó constantemente generalizar la teoría de Darwin con la ayuda de la teoría matemática de las probabilidades desarrollada desde Fermat y Pascal a partir de los juegos de azar[329]. Pero Peirce no se limitó a considerar las teorías estadísticas al modo de Maxwell o del mismo Darwin, es decir, como sustituto –eventualmente eliminable– de una explicación determinista de sucesos individuales que no es posible dar por falta de conocimientos. Del mismo modo, rechazó el intento spenceriano de reducir la evolución a principios mecánicos de necesidad[330]. Para Peirce, el presupuesto darwiniano de «variación fortuita» («Chance-variation, sporting, arbitrary heterogeneity») contiene una referencia a un principio de espontaneidad o posibilidad absoluta y creativa en un sentido activo, sin el cual no se pueden explicar fenómenos como el de la «diversidad», la «heterogeneidad», la «diferenciación», la «especificación» y el «crecimiento»[331]. Peirce concebía incluso las mismas leyes de la naturaleza como fenómenos de especificación del azar, en el que el continuo original de posibilidades de la potencialidad creativa se limitan más y más. Por ello podría «generalizar» la teoría de la evolución de Darwin como sigue:

> «Siempre que haya un gran número de objetos que tengan tendencia a retener inalterados ciertos caracteres y siempre que esa tendencia no sea absoluta y deje espacio para variaciones fortuitas, entonces, si las dimensiones de la variación están absolutamente limitadas en ciertas direcciones por la destrucción de todo cuanto alcanza esos límites, habrá una tendencia gradual a la variación en una dirección determinada que se aparta de los objetos originales»[332].

Esta generalización de la formación de diferentes géneros y especies de los seres vivos (o, en la esfera de la historia humana, de las institu-

ciones y hábitos de conducta) como producto de variaciones fortuitas y de la selección sirvió a Peirce, obviamente, de modelo para concebir para el surgimiento de leyes de la naturaleza en general.

Peirce resume en cuatro argumentos su rechazo de una explicación mecánico-determinista («necesarista» o «anancástica») de la evolución[333]:

1. El principiode la evolución, es decir, el principio creativo de la *variación fortuita* al que nos hemos referido aquí en el sentido de principio del crecimiento, no necesita explicación, dado que «no requiere una caua externa» sino sólo «la tendencia al crecimiento que empezó a formarse a partir de una combinación infinitesimalmente pequeña».
2. Las leyes, más que cualquier otra, tienen que explicarse como resultado de la evolución.
3. La diversidad (heterogeneidad, especificación) del universo no puede explicarse con exactitud como resultado necesario de la homogeneidad, sino que es esencia *variación fortuita*.
4. Todos los procesos sujetos a las leyes de la mecánica son reversibles[334]. De aquí que afirme: «el crecimiento no es explicable mediante tales leyes, aun cuando no sean violadas en el proceso de crecimiento»[335].

El primer, tercer y cuarto argumentos no parecen, en mi opinión, incomprensibles, especialmente si se contemplan a la luz de filosofías desarrolladas a principios del siglo XX, como son la de la «évolution créatrice» de Bergson y de la «emergent evolution» de C. Lloyd Morgan y S. Alexander. Las concepciones implícitas en el segundo argumento, sin embargo, siguen causando problemas en el contexto de la lógica peirceana de la ciencia, puesto que suponen que las leyes de la naturaleza han de explicarse mediante una teoría de la evolución que no emplea ley alguna[336]. En este punto es indispensable referirse a las tres categorías fundamentales como presupuestos intrínsecos de una «explicación cosmogónica» en el sentido de Peirce; categorías que, como se desprende del borrador del libro de 1890, representan el punto de vista heurístico último de su metafísica. A su luz, el principio de evolución al que se refiere el primer argumento (*chance variation, espontaneidad* y, más tarde: *continuum indiferenciado de posibilidades, cualidades o sensaciones*) es reconocible como ilustración de la categoría «Primeridad». El segundo, el principio darwiniano de la selección de los aptos mediante la eliminación de los mal adaptados a la «struggle for life», se revela como ejemplificación de la categoría «Segundidad» (*acción-reacción, choque, lucha, facticidad, encuentro con lo real* –entendido como lo exis-

tente aquí y ahora–, *actualización de lo posible*, o en términos teológicos: *la voluntad de Dios*, que llama a la existencia al mundo real desde el continuum de sus ideas de lo posible, que es lo que Böhme y Schelling[337] describían como autolimitación de la voluntad divina mediante la «contracción» de su «agonía» («Qual») o de su «manantial espiritual» («Quellgeister») hasta hacer posible la existencia de lo real y de sus leyes[338]). Ahora bien, Peirce presupone desde el primer momento un tercer principio en ese proceso que es el *continuum* indiferenciado de posibilidades en el sentido de la «Primeridad». Por medio de ese principio se preserva, en la *variación fortuita* qua diferenciación y crecimiento, la *coherencia* («Zusammenhang») bajo la forma de *semejanza* («Ähnlichkeit»). Ese principio cuida incluso de que la irrupción de la facticidad (de la voluntad divina) qua individuación no destruya la coherencia dle universo, sino especifique el continuum originario del poder ser como continuum diferenciado de leyes de la naturaleza o hábitos de comportamiento. En su metafísica, Peirce caracteriza este *principio de la mediación racional*, que ya hemos acreditado como categoría de «Terceridad», como universalidad o «*continuidad*» real el modo de la temporalidad. En tanto «*Law of habit*»[339] funciona como *ley fundamental*, tácitamente presupuesta, de la evolución; ella le permite a Peirce «explicar» todas las leyes particulares de la naturaleza y las correspondientes reglas de conducta de la investigación y la praxis racionales.

Desde la perspectiva de la doctrina de las categorías se comprende también que Peirce no se refiriese sólo, en su metafísica de la evolución, a la teoría de Darwin (en la que aparecen en primer plano aspectos «nominalistas y materialistas», en términos de Peirce, de las categorías: *chance* como ciego azar, selección como fuerza brutal[340]), sino a otras dos teorías evolucionistas más[341]: a la teoría de las catástrofes de Clarence King y, sobre todo, a la teoría lamarckiana de la adaptación teleológica y la herencia de los resultados de la adaptación. Resulta evidente que la teoría de las catástrofes interesó a Peirce en tanto que teoría de la estimulación o desafío («Segundidad») y, por tanto, como equivalente de su propia teoría de la alteración, vía duda, de los hábitos de conducta[342]. De ahí que le atribuyese una importancia singular en la evolución de instituciones e ideas[343]. Por otro lado, la teoría de Lamarck le facilitaba a Peirce el equivalente de su teoría de la adquisición positiva de los hábitos de conducta a través de un esfuerzo dirigido a objetivos. De este modo era posible comprender desde dentro la evolución en términos de la categoría «Terceridad», comprensión en la que se compatibilizan realismo de los universales e idealismo objetivo[344]. Mientras que en el «Tijismo» se generaliza el principio del darwinismo, al que defiende en un artículo específico contra el «necesarismo» mecani-

cista[345], el principio lamarckiano opera la transición a la visión psicológica del principio de continuidad, generalizado como principio del «Sinejismo» en el artículo «The Law of Mind»[346].

En la lógica de la investigación se explica la categoría «Terceridad» como espontaneidad de la irrupción de lo cualitativo («Primeridad») «mediada» por la confirmación o refutación selectiva de las ideas por los «brute facts» («Segundidad»), mediación cuya meta es la verdad. Del mismo modo, en la evolución biológica, la «Terceridad» se explica como *variación fortuita* y selección «mediadas» por el *habit taking* en el sentido de adaptación teleológica. En definitiva, el principio de Lamarck, objetivo e idealista en este sentido, tendría que hacer posible, en el seno de la teoría peirceana de la evolución, una síntesis de los principios tijistas y anancásticos de Darwin (y King, así como de Hegel) en el sentido de la empatía («Einfühlung») simpatética del «creative love», es decir, del «Agapasmo»[347]:

> «El desarrollo agapástico del pensamiento es la adopción de ciertas tendencias mentales de modo no completamente irreflexivo, como en el tijasmo; ni ciegamente, por la mera fuerza de las circunstancias o de la lógica, como en el anancasmo; sino por una atracción inmediata por la idea misma, cuya naturaleza es aprehendida, previamente a ser concebida por el entendimiento, por la fuerza simpatética, esto es, en virtud de la continuidad de la mente»[348].

La función heurística de las tres categorías fundamentales en la «arquitectónica» de Peirce se hace más evidente cuando consideramos la transición a la psicología[349]. La categoría no relacional de «Primeridad» del ser-así se explica mediante la «sensación» («feeling») precognitiva; la «Segundidad», mediante la experiencia sensorial de la «acción» y la «reacción» (experimentada activamente como esfuerzo y resistencia, pasivamente como irrupción sorprendente del mundo externo, de los «brute facts», del destino o simplemente como modificación en los estados internos o en la relación entre representaciones, mientras no se llegue con ello al conocimiento de algo en tanto que algo). Finalmente, la categoría «Terceridad», mediante el «concepto universal» que se constituye por medio de la «conciencia de un (...) hábito de conducta»[350]. Resulta interesante en este contexto la alusión a la «única y primaria ley fundamental de la actividad mental», que consiste en «una tendencia a la generalización»[351]. Ya en 1868 había interpretado Peirce toda clase de asociaciones de ideas como «Terceridad» en el sentido de mediación racional por medio de inferencias sintéticas, incluida la inducción en tanto que habit taking[352]. Partiendo del punto de vista de la continui-

dad de la mente Peirce hizo, en 1891, una lectura cosmológica de su interpretación de la asociación a fin de hacer comprensible el surgimiento gradual del cosmos a partir del caos[353].

Sin embargo, para ello tenía que concebir el sustrato de «Primeridad» de la «Law of Mind», el continuum de sensaciones que se delimitan en la resistencia frente al mundo exterior y se asocian a los «hábitos», como sustrato de la *variación fortuita* en sentido cosmogónico. Dicho de otro modo: era necesario reducir un aspecto de la materia a ese sustrato de Primeridad. En esta tesitura, Peirce extrajo del concepto aristotélico de materia un aspecto de «Primeridad» de alcance cosmogónico: la materia como pura *posibilidad* puede concebirse como el elemento (que no puede ser ya explicado puesto que está presupuesto en toda explicación) a partir del cual comenzó el mundo, como la absoluta nada de la que partió la creación. Este era el elemento que Peirce había buscado constantemente[354]. Y a partir de él le fue posible incluso establecer un nexo de unión con la tradición religiosa, que si bien no era inevitable si era deseado[355]. Claro está que Peirce, como pensador formado en la ciencia natural, no podía ignorar aspectos del concepto moderno de materia, como son el de su existencia fáctica y su determinabilidad mediante leyes. Pero precisamente éstos le permitieron interpretar desde dentro, por decirlo así, el fenómeno entero de la materiaen términos de sus tres categorías fundamentales. De aquí que concibiese el lado interno del continuo de las posibilidades de la materia, en términos de «Primeridad», como espontaneidad y libertad y a la vez como sensación intensiva o «Qualitative-Consciousness»[356]; que concibiese el lado interno de la facticidad, brutal y persistente, de la existencia en términos de «Segundidad», como voluntad o «contraction» de la vaguedad[357]; y que concibiese el lado interno de la legalidad, en términos de «Terceridad», como solidificación de los hábitos. Solidificación que, a la vez, mostraría que para Peirce el caso límite del aspecto mecanicista de la materia es la interioridad y espontaneidad de la mente:

> «La única teoría razonable del universo es la del idealismo objetivo, que afirma que la mteria es espíritu estancado, hábitos arraigados que se convierten en leyes físicas»[358].

Posteriormente añade:

> «Tenemos (...) que considerar la materia como mente («Geist») cuyos hábitos se han ido arraigando hasta perder la capacidad de formarlos y perderlos, mientras que la mente <en sentido estricto> tiene

que contemplarse como género químico extremadamente complejo e inestable, que se ha habituado, en grado notable, a adquirir hábitos y a perderlos»[359].

Este texto nos da una idea del modo en que Peirce se propuso abordar la distinción, condicionada por la evolución, entre leyes de la naturaleza y hábitos de conducta humanos. En la cuarta serie de ensayos que escribió para el «Monist» en 1892 la expuso, relacionándola con la evolución de las sensaciones, de la siguiente forma:

«(...) una vez que hemos concedido que los fenómenos de la materia no son sino el resultado de un dominio absoluto, en el ámbito de nuestra percepción, de los hábitos de conducta sobre la mente, sólo queda explicar por qué en el protoplasma se han roto a pequeña escala estos hábitos de conducta, de forma que de acuerdo con esa cláusula especial de la ley de la mente, que a veces se llama principio de adaptación, se intensifican las sensaciones. Pues bien, los hábitos de conducta se rompen por lo general del modo iguiente. Las reacciones suelen cesar con la desaparición del estímulo, puesto que la excitación dura tanto como el estímulo esté presente. En consecuencia, los hábitos son modos de conducta ligados a la desaparición de un estímulo. Pero cuando la esperada desaparición de un estímulo no se produce, la excitación continúa y se incrementa, teniendo lugar reacciones no habituales que tienden a debilitar el hábito. Así pues, si asumimos que la materia no cumple nunca con absoluta precisión sus leyes ideales, sino que se producen desviaciones fortuitas y casi imperceptibles de la regularidad, éstas producirán, en términos generales, efectos igualmente diminutos. Pero el protoplasma tiene una condición demasiado inestable, y es característico del equilibrio inestable que cerca de ese punto causas extraordinariamente diminutas provoquen efectos sorprendentemente grandes. Por ello, entonces, a las desviaciones usuales de la regularidad les seguirán otras muy marcadas; y las grandes desviaciones fortuitas de la ley producidas de este modo tenderán aún más a romper las leyes, suponiendo que éstas tengan la naturaleza de los hábitos. Pues bien, esta ruptura del hábito y esta renovada espontaneidad fortuita estarán acompañadas, de acuerdo con la ley de la mente, de una intensificación de la sensación. El protoplasma nervioso tiene, sin lugar a dudas, una condición más inestable que la de cualquier tipo de materia; y, en consecuencia, la sensación resultante es allí la más manifiesta»[360].

Tras esta descripción de la evolución podría tenerse la impresión de que hay un desarrollo estable desde la naturaleza rígida, insensible, inorgánica, hacia la flexibilidad siempre creciente, la inestabilidad y la diferenciación nerviosa de la sensación. Pero esa impresión parece contradecirla aquella otra, a la que ya nos hemos ido refiriendo, según la

cual la evolución, entendida como *habit-taking*, tiene esencialmente el carácter de una limitación del continuum original de posibilidades[361]. De acuerdo con esta concepción, es precisamente en la «quale-consciousness» original donde son mayores la intensidad y la plenitud de la sensación[362]. Peirce sostuvo de hecho ambas tesis, presagiando con ello un modelo de pensamiento que entretando ha llegado a ser un lugar común en biología. De acuerdo con él, toda evolución tiene que entenderse por un lado como especialización, y por ello como incremento de la rigidez en la vida creadora, pero por otro reconoce que la mayor evolución abre paso a una potencialidad original no especializada[363]. Heidegger desarrolló este modelo en el ámbito de la historia del pensamiento, hasta el punto de mantener que para poder trascender los «hábitos» del pensamiento occidental, todo pensamiento radical sobre la posibilidad de lo futuro tiene que ser, al mismo tiempo, «un paso atrás» hacia las posibilidades no contempladas ni pensadas de los comienzos de la historia de nuestros conceptos.

Pienso que, de este modo, pudo Peirce sostener simultáneamente, y sin caer en contradicciones[364], una teoría que «emancipaba» de las «leyes»[365] a la vida creadora y una teoría de la racionalización y aun de la personalización del universo[366] por medio del *habit taking*. Al final de su introducción «arquitectónica» a la metafísica lo esboza del modo siguiente:

> «Una filosofía cosmogónica (...) tendría que admitir que en el principio –infinitamente remoto– había un caos de sensaciones impersonalizadas que, al carecer de conexión o regularidad, no tendría propiamente existencia. Esta sensación, que mutaba <was sporting> aquí y allá de modo puramente arbitrario, habría sido el germen de una tendencia a la generalización. Este germen tendría la capacidad de seguir desarrollándose, mientras que las demás mutaciones <sportings> volverían a desaparecer. De este modo, habría comenzado la tendencia a la formación de hábitos y a partir de la acción conjunta de esta tendencia con el resto de principios de la evolución, se habrían desarrollado todas las regularidades del universo. Sin embargo, siempre sobrevivirá un elemento de puro azar, que permanecerá hasta que el universo sea un sistema absolutamente simétrico, perfecto y racional. En un futuro infinitamente lejano, la mente («Geist») cristalizará finalmente en él»[367].

Si atendemos al atrevimiento especulativo, la ambigüedad y oscuridad de la cosmogonía de Peirce, apenas inferior a las de la metafísica de un Schelling o un Hegel, podremos entender la sorpresa y decepción de un buen número de neopositivistas, a quienes habría gustado celebrar como predecesor al fundador del pragmatismo. Es verdad que un conocimiento más preciso de las intenciones de Peirce[368] hace muy ten-

tador considerar a Peirce, más como representante tardío del trascendentalismo de Concord que como un precursor de la filosofía crítica moderna. Sin embargo, en última instancia, esta valoración me parece equivocada, incluso en el caso de la metafísica de la década de 1890. Hay varias características esenciales que distinguen a las especulaciones peirceanas del estilo de la vieja metafísica, y particularmente del estilo del idealismo alemán. Ya he mencionado que la metafísica de la evolución no representa «la» filosofía de Peirce, sino que se sitúa bajo el presupuesto de una lógica crítica y normativa que, por así decirlo, le otorga el derecho a una especulación sin trabas bajo la forma de hipótesis últimas revisables empíricamente. Por ello, en ninguno de los escritos de Peirce encontramos la agotadora afectación del penador dogmático que desea inmunizar su sistema, al que considera como visión del mundo universalmente vinculante, contra las posibles críticas. En lugar de esto, el lector se encuentra con la molestia de ver cómo Peirce pone constantemente en peligro sus presupuestos y terminología para confrontarlos con el material aportado por las ciencias (que Peirce, una de las últimas mentes enciclopédicas, conocía a fondo)[369]. En un fragmento de 1897 aproximadamente, Peirce da una descripción precisa de la actitud metodológica que adopta en tanto que metafísico:

> «(...) mi filosofía podría describirse como el esfuerzo de un físico por formular, con la ayuda de todo cuanto han elaborado los filósofos precedentes, cuantas conjeturas sobre la constitución del universo permitan los métodos de la ciencia. Sostendré, mientras pueda, mis proposiciones mediante tal clase de argumentos. No ha de pensarse en pruebas demostrativas. Las demostraciones del metafísico son pamplinas. Lo mejor que puede hacerse es formular una hipótesis que no carezca de toda verosimilitud, en la línea general del crecimiento de las ideas científicas, y que sea susceptible de ser verificada o refutada por observadores futuros»[370].

Es concebible que el día en el que la filosofía acepte los principios de la crítica del sentido, del «socialismo lógico» de una sociedad abierta de críticos y del falibilismo, todo lo cual defendió Peirce en su lógica normativa, no muera la metafísica, sino que se establezca como especulación hipotética o, por así decir, como arte reflexivo de la heurística metacientífica.

IV

El cuarto periodo: del pragmatismo al pragmaticismo (ca. 1898-1914)

1. Motivo y temas de la revisión del Pragmatismo (1898-1903)

Como ya hemos mencionado, la publicación, en 1879, de la colección de artículos titulada *The Will to Believe*[371], que James dedicara a Peirce, y sobre todo del ensayo de James «Philosophical Conceptions and Practical Results»[372], de 1898, colocó a Peirce ante una nueva situación[373]. Se le citaba como fundador de una nueva filosofía o «visión el mundo»[374], denominada pragmatismo, en un momento en el que estaba inmerso en la elaboración de una metafísica teórico-cosmológica que, cuando menos, le había alejado de la versión que James había presentado, en interpretación subjetiva y orientada a la praxis, de sus ideas de los años setenta. El conflicto entre sus posiciones respectivas ha quedado registrado principalmente en los documentos conservados de las *Cambridge Lectures* de 1898[375].

En su tercera conferencia, «Detached Ideas on Vitally Important Topics», Peirce propuso una distinción entre «Ciencia» y «Praxis vital» que representa una réplica manifiesta al pragmatismo existencialista del ensayo *The Will to Believe*, de W. James. Dice así:

> «Ella (sc. la ciencia) concede valor a los *hechos* únicamente porque pertenecen a la naturaleza; y la naturaleza es algo grande, bello, sagrado, eterno y real –el objeto de su culto y de su aspiración. En este sentido adopta una actitud para con los hechos completamente diferente de la que adopta la práctica. Para la práctica, los hechos son fuerzas arbitrarias con las que tiene que contar y contra las que tiene que luchar. La ciencia, cuando se comprende a sí misma, considera los hechos como mero vehículo de la verdad eterna, mientras que para la práctica permanecen como obstáculos que tiene que cambiar, el enemigo al que tiene que derrotar. La ciencia siente que hay un elemento de arbitrariedad en sus teorías, pero continúa pese a todo su estudio en la confianza de que, de

este modo, se irá purificando más y más de las unilateralidades de la subjetividad; la praxis, en cambio, necesita algo de lo que partir; para ella no es consuelo alguno saber que se encuentra encaminada hacia la verdad objetiva; necesita la verdad actual, o, cuando no puede alcanzar ninguna certidumbre, necesita al menos una alta probabilidad, esto es, tiene que saber que si bien algunas de sus empresas pueden fallar, la mayor parte de las mismas tendrá éxito. Por ello puede la hipótesis, que corresponde a los fines de la formación de la teoría, carecer totalmente de valor para la técnica de la vida <art>. Después de un cierto tiempo de progreso llega la ciencia a tener <ciertamente> sólidos fundamentos. Y es entonces cuando está preparada para la reflexión. Ese fundamento se ha preservado largo tiempo sin dar señales de ir a derrumbarse; hay que mantener la esperanza de que durante mucho más tiempo seguirá resistiendo. Sin embargo, esta reflexión está al margen del propósito de la ciencia. No modifica en lo más mínimo su procedimiento. Es extracientífica. Pero para la praxis tiene una importancia vital, lo que transforma la situación enteramente.

Desde el punto de vista de la praxis, la hipótesis no descansa ya en una inferencia retroductiva <= abductiva>, se apoya ahora inductivamente (...) En otras palabras existe un fundamento <para la praxis> para creer <believe> en la teoría, puesto que la creencia es la disposición a asumir un gran riesgo confiando en una proposición. Pero esta creencia no es asunto de la ciencia, que nada se juega en una empresa temporal, sino que busca verdades eternas (no verosimilitudes <semblances to truth>) y se ocupa de la búsqueda de la verdad no en la vida de un hombre, sino en la de generaciones que se siguen ilimitadamente unas a otras»[376].

Si se deja a un lado el apasionamiento de su exposición, esta antítesis entre teoría y praxis recuerda, al lector moderno, la distinción habitual del empirismo lógico[377] entre los aspectos cognitivos relevantes desde el punto de vista de la lógica científica y los relevantes desde el punto de vista meramente pragmático, por ejemplo en la distinción entre «x explica y <sc. en general e independientemente de un sujeto real>» y «x explica y en z <sc. en la situación psicológica z>». Y, *prima facie*, Peirce, en el texto citado, parece tratar de este modo la dimensión pragmática. Obviamente tal interpretación estaría en contradicción con el diseño entero de su sistema[378]. Pero al menos sigue resultando cierto que Peirce está lejos de todo pragmatismo finitista de la situación, tanto de corte psicológico-existencial como de corte sociológico, en el cual se forja el concepto de lo «pragmático» de la *Logic of Science* neopositivista; así como lo está de la misma *Logic of Science* neopositivsta, por ser irrelevante para la teoría de la ciencia[379]. Pero Peirce no podía, al contrario que el neopositivismo, reducir la lógica de la ciencia a las fun-

ciones sintáctico-semánticas de los lenguajes formalizados. Ni siquiera en 1898 tenía la intención de excluir completamente la dimensión pragmática de la lógica de la ciencia, sino entender esta dimensión en el sentido de la comunidad ilimitada de comunicación de los científicos. Su tarea fue la de desarrollar una alternativa al pragmatismo subjetivista de James enfatizando el crecimiento de la intersubjetividad en esta dimensión.

La respuesta de Peirce a esta situación puede observarse en ese forzado desarrollo del sistema de clasificación que he esbozado al principio de este libro. Su inclusión de la «máxima pragmática» en el contexto de las tres ciencias normativas[380] pretendía, obviamente, hacer justicia a la acentuación jamesiana de la relación entre pensamiento teórico y praxis vital, de modo que fuese compatible tanto con larelación teleológica de la ciencia con la verdad como con la evolución del *summum bonum* que tiene que realizarse en el desarrollo de la ciencia. Mientras que James y, poco después, F. C. S. Schiller habían generalizado el pragmatismo hasta convertirlo en una filosofía o visión del mundo humanística y subjetivista, Peirce intentó limitarlo al status de una máxima en la lógica de la ciencia que pudiese ocupar un lugar apropiado en una filosofía general y sistemática[381].

Sin embargo, aún después de haber elaborado, hacia el cambio de siglo, un nuevo sistema de coordenadas que ofrecía un lugar y una fundamentación al pragmatismo; Peirce siguió siendo muy crítico con sus propios ensayos de 1877-78, aquellos en los que James se había apoyado. Lo cual se manifiesta claramente en sus textos de 1902/03, en los que se presenta por primera vez al público como fundador del pragmatismo[382]. Por ello, en su artículo «Pragmatic and Pragmatism» del *Diccionario Baldwin de Flosofía y Psicología*, tolera la interpretación jamesiana de la *máxima pragmática* de 1878, para proceder a continuación a distanciarse no sólo de la exagerada posición de James sino también de su propio «axioma estoico», según el cual «la finalidad del hombre es la acción»[383]. Ratifica la utilidad de la máxima pragmática como principio para la clarificación de nuestro pensamiento, pero a la vez relativiza su valor refiriéndolo a otro principio de mayor alcance[384]. Incluso en la larga e importante conferencia sobre el «Pragmatismo», de 1903, Peirce admite, justo al comienzo, que «se ha visto forzado a realizar objeciones a esta forma de pensar <la pragmatista>»[385]. A continuación insiste una y otra vez en que no se trata tan sólo de mostrar la significación humanística del pragmatismo, sino de *probar* su aplicación en tanto «máxima de la lógica», evaluando sus *pros* y sus *contras*[386].

¿Por qué en 1902/03 seguía Peirce manteniendo reservas críticas respecto de la validez de la *máxima pragmática*? Aparte de sus objecio-

nes al hinchamiento metafísico-teleológico y normativo-ético sufrido por la *máxima pragmática*, la revisión de su pragmatismo le planteó el problema de si el sentido de las «creencias teóricas», es decir de las proposiciones científicas, se identifica con la «expectativa» de experiencias ligadas a la praxis[387]. En el siguiente párrafo de un artículo de 1903, Peirce expone sus razones:

> «El autor vio más tarde <así pues hacia 1878> que el principio (sc. de la *máxima pragmática*) podía con facilidad emplearse de modo erróneo, de modo que barrirese la doctrina entera de los inconmensurables e incluso la perspectiva entera que Weierstrass tenía del cálculo <infinitesimal>»[388].

Peirce se topa aquí con el problema fundamental de cómo aplicar la Máxima Pragmática y su crítica del sentido a los conceptos matemáticos y a la construcción de teorías. Esto no sucedía por primera vez. Ya en 1871, Peirce apoyaba su primera introducción de la *máxima pragmática*, como alternativa al criterio empirista del significado de Berkeley, en la observación de que el principio berkeleyano simplificaba la ciencia de tal modo que conceptos como los de «las cantidades negativas, la raíz cuadrada *negativa* y las magnitudes infinitesimales, quedan exlcuidos, puesto que de ellos no podemos formarnos representación alguna»[389]. Pues bien, en el ínterin, Peirce había llegado a preguntarse si la *máxima pragmática* era capaz de explicar, a diferencia del criterio de significación de Berkeley, conceptos matemáticos como los mencionados.

En estas circunstancias debe recordarse que, ya en la década de los ochenta, el matemático L. K. Kronecker había formulado su crítica sobre el sentido del uso de los números irracionales y de las definiciones indecidibles[390]. Poco después de 1900, L. E. J. Brouwer, en su «teoría intuicionista de los números»[391], radicalizaba esta crítica exigiendo que las definiciones matemáticas fuesen verificadas mediante un «procedimiento de decisión». Y ello a fin de postular la *construcción* como único instrumento de definición y la base de toda prueba de existencia. La profunda semejanza entre el método «intuicionista - constructivista» y la crítica pragmática del sentido (así como la crítica del *operacionalismo* de Bridgman) no puede pasarse por alto[392]. Y, naturalmente, hemos de reparar también en que en 1871, y de nuevo en su controversia con el pragmatismo de James, Peirce insistió en que no podemos reducir el sentido de los conceptos a la praxis actual, o a sus correlatos experienciales, sino únicamente a disposiciones comportamentales (*habits*), a las que –en tanto que encarnaciones de la Terceridad– nada

empírico, es decir, ninguna encarnación de la Segundidad, puede corresponderles. De todos modos, los «habits» tendrían que ser explicables en la acción. Y Peirce, al igual que Brouwer, definió en diversos lugares las matemáticas como un tipo de acción constructiva que, entendida como acción lógica, es anterior a la lógica entendida como reflexión sobre la acción[393].

Tal como señala Murray Murphey[394], incluso después de fundamentar el pragmatismo, la filosofía de las matemáticas de Peirce, al contrario que su lógica de la ciencia natural, conserva el presupuesto platónico-leibniziano, tomado de su padre, de un mundo de ideas que existen en sí mismas[395]. Su teoría de los conjuntos transfinitos, elaborada en su tercer periodo, sigue por lo general a Georg Cantor, si bien algunas características como la distinción entre «colecciones enumeradas, enumerables e inenumerables» nos recuerdan a Brouwer[396]. Sin embargo, lo esencial es que Peirce reafirma la preexistencia de una totalidad de posibilidades –y con ello el principio del tertio excluso[397]. Su postulado de la construcción creativa de las estructuras matemáticas no es finitista en sentido moderno, sino que, de modo parecido al de los platónicos cristianos Nicolás de Cusa y Leibniz, se concibe como «explicatio mentis dei instar».

Sobre este transfondo evaluaremos la revisión de la *máxima pragmática*, que, especialmente en relación con las matemáticas, Peirce llevó a cabo tras el cambio de siglo.

En un fragmento de 1902, Peirce no sólo sostiene, siguiendo a B. Riemann, que podemos explicar, conforme a la *máxima pragmática*, el sentido de los predicados geométricos «finito» e «infinito» por referencia a mediciones posibles, sino que afirma que «una ecuación cuadrática que no tenga raíz real tiene dos raíces imaginarias diferentes» y que «la diagonal de un cuadrado es inconmensurable con su lado»[398]. Esta última afirmación, dice Peirce, expresa lo que «puede esperarse de una persona que se ocupa de fracciones»[399], a saber, que es «inútil» intentar encontrar la expresión exacta de la diagonal como fracción racional del lado[400].

La conferencia sobre el pragmatismo de 1903, por el contrario, afirma que «parece bastante absurdo decir que hay una diferencia práctica objetiva entre conmensurable e inconmensurable»[401]. La diferencia entre operaciones posibles en el cómputo de fracciones o de sus resultados, de la que Peirce se había ocupado en 1902, sólo le parece ahora una diferencia «en la conducta frente a las palabras y los modos de expresión». Pero supuesto que la máxima pragmática sirve precisamente para desenmascarar el sin sentido eventual de diferencias meramente verbales, Peirce cree no poder admitir por más tiempo la relevancia

práctica o experimental del establecimiento de diferencias entre las operaciones con símbolos matemáticos y sus resultados[402].

En una carta a F. C. Schiller del 10 de diciembre de 1906, Peirce parece querer admitir una vez más «la conducta del aritmético como tal» como criterio pragmático del sentido[403]. Pero incluso así, sigue considerando que las «abnumerables multitudes», descriptibles únicamente mediante conceptos generales, representan la mayor dificultad para el principio del pragmatismo[404].

Si comparamos los ambiguos intentos peirceanos de aplicar la *máxima pragmática* a las matemáticas con la crítica del sentido del intuicionismo-construccionismo (que Peirce obviamente desconocía), tiene que sorprendernos que Peirce pasase por alto el punto de arranque de esa crítica. Por una parte, parecía provisionalmente inclinado a no admitir como criterio distinción alguna en las operaciones simbólicas de la matemática, pues hacerlo «simplificaría» la ciencia en exceso, por emplear la terminología que Peirce utilizaba en 1871[405]. Pero por otra, es evidente que no pensaba establecer prescripciones o prohibiciones específicas para que los procedimientos aritméticos de decisión fuesen aceptables desde el punto de vista de la crítica del sentido, porque ello limitaría seriamente el ámbito de aplicabilidad de la teoría de conjuntos. Como matemático de filiación platónica que era, no dudaba, en lo esencial, del sentido y la validez de los conceptos de los conjuntos transfinitos[406] y en 1898 aplicó sin reservas las operaciones de la lógica clásica, incluida la ley del tertio excluso, a tales conceptos[407]. Peirce creía, ciertamente, que el concepto metafísico de la realidad de lo universal qua *continuidad*, tan central en su sistema tardío, presupone la existencia matemática de conjuntos transfinitos de posibilidades[408].

En 1902, Peirce enfrentó el pragmatismo a una nueva dificultad: el problema del sentido de los juicios de hecho de carácter histórico[409]. También en este caso, como en los ejemplos matemáticos antes mencionados, Peirce intenta demostrar que toda creencia teórica con sentido conlleva una expectativa respecto al futuro. En el caso de los juicios históricos, la respuesta surge de hecho de la distinción entre el significado extensional-objetivo de las proposiciones (la «reference» en terminología más moderna) y su significado en tanto que «logical interpretant», como después vendría a llamarse[410]. Este último tendría que satisfacer el criterio de sentido de la *máxima pragmática*. Así, por ejemplo, el significado objetivo de la leyenda de que «Aristóteles no podía pronunciar la letra R», recogida por Diógenes Laercio, Suida y Plutarco, se refiere obviamente al pasado. Pero su significado pragmáticamente relevante debe buscarse en la expectativa de encontrar en el futuro alguna comprobación o refutación de esta leyenda –bien

mediante alguna otra fuente histórica, bien mediante un hipotético descubrimiento de que las ondas sonoras de la voz de Aristóteles «se habían registrado de algún modo»[411].

En 1902, Peirce basa su tesis de que toda proposición con sentido tiene una relación con el futuro en la interesante observación de que quienquiera que enuncie o afirme que un juicio («proposition») es verdadero, asume con ello responder de las predicciones condicionadas que de él se derivan[412]. Peirce desarrollaría este punto de vista, valiéndose del análisis lingüístico, en su conferencia sobre el pragmatismo de 1903[413] y, en especial, en un fragmento de 1908[414]. Las aserciones formales que asumen explícitamente la responsabilidad de su contenido, como por ejemplo un juramento ante un tribunal, se limitan, según Peirce, a poner de manifiesto, como a través de un cristal de aumento, el momento volitivo y moralmente relevante de la acción, momento que está presente en toda afirmación de la verdad de un juicio. Por tanto, para Peirce existe un continuo entre expresiones «performativas» y «constativas», que el análisis lingüístico moderno, siguiendo a Austin, diferencia[415]. No sólo el juramento, en tanto que acto legal, sino toda aserción que implícitamente sostiene su propia verdad es una acción por medio de la cual el que la realiza interviene en la realidad de modo casua activo, comprometiéndose moralmente con la comunidad de comunicación. La «expresión performativa» muestra, como acto de habla autoexpresivo, que aun la afirmación constativa –a diferencia de la proposición pragmáticamente no interpretada de un lenguaje formalizado– implica esa autorreflexión efectiva del lenguaje vivo, «ordinario», que se convierte en medio de la comunicación intersubjetiva[416].

2. *Las conferencias sobre el Pragmatismo (1903): Las tres «Proposiciones Cotarias»*

El gran ciclo de conferencias impartidas en Harvard en 1903 constituye el último documento de la fase de reorganización de la filosofía peirceana comenzada en 1898. Constituye a la vez el intento más completo de instalar el *pragmatismo* en el sistema filosófico que Peirce denominara *sinejismo*. Hoy nos parece justificable que W. James lo encontrase oscuro y poco menos que incomprensible[417], sobre todo si tenemos en cuenta que el público, incluido el mismo James, sabía poco menos que nada acerca de los presupuestos especulativos del solitario pensador de Milford, y en particular de su doctrina de las categorías. Al principio de esta introducción he intentado reconstruir el trasfondo «arquitectónico» al que la estructura de las conferencias pretende ajus-

tarse: la clasificación de las ciencias, que, de modo primordialmente heurístico, está determinada por las tres categorías fundamentales, y que asigna, a la vez, el lugar sistemático de la *máxima pragmática* en la primera de las tres ciencias normativas. Estas últimas, tomadas en conjunto, constituirían el punto medio, entre la Fenomenología y la Metafísica, de las tres ciencias filosóficas.

En lo que sigue centraremos nuestra interpretación en la última parte del ciclo (conferencia 7). En ella Peirce deslinda, en el terreno de la lógica normativa, la *lógica de la abducción* como objeto específico de la *máxima pragmática*, pretendiendo fundamentar su función en el contexto de esas tres «Proposiciones Cotarias» (*Cotary Propositions*) que habrían de «aguzar el filo de la máxima del pragmatismo»[418].

Con las tres «Proposiciones Cotarias» Peirce buscaba resolver la siguiente pregunta: ¿cómo puede la información que procede de la parte incontrolable de la mente –es decir, que procede de la naturaleza (dentro y fuera del hombre)– pasar a formar parte de las premisas de la argumentación lógica? Esto es, ¿cómo es posible el conocimiento en tanto que *experiencia* en general? Como mostrara en 1869, Kant había pasado por alto este problema[419], clave para la filosofía, si bien él mismo lo había resuelto insuficientemente en la «Theory of Cognition» de 1868/69. Para Peirce era algo cierto, ya en aquel entonces, que la inferencia abductiva tendría que ocupar el lugar de la síntesis kantiana de los datos de la intuición en el juicio de experiencia e igualmente que la fundamentación trascendental de la validez categorial apriori de los juicios de experiencia tendría que sustituirse por la fundamentación de la validez del procedimiento inductivo *in the long run*[420] (que en sí misma sería aún trascendental en el sentido del «principio supremo de los juicios sintéticos»). Pero el desarrollo posterior de ambos presupuestos no bastaba aún para responder a la cuestión de cómo era fácticamente posible el contenido cualitativo-material de la experiencia[421].

La inferencia abductiva puede expresar, en tanto que inferencia *sintética*, la estructura de la conjetura[422] que subyace a todo juicio de experiencia en tanto que «juicio extensivo». Es decir, puede expresar el carácter lógicamente mediado de toda aparente inmediatez del conocimiento, a la que Peirce había concedido tanto valor en 1868[423]. Pero, en tanto que *inferencia*, no puede explicar la inmediatez práctica del punto de arranque del conocimiento en la situación. Ni puede explicar el hecho de que toda inferencia tenga que remitir al contenido empírico de unas premisas que –aun pudiendo ellas mismas estar mediadas lógicamente– no pueden ser criticadas en términos lógico-normativos como resultado de inferencias[424].

Por otra parte, el procedimiento de la inducción no podía seguir siendo para el último Peirce completamente inteligible como procedimiento de confirmación experimental si se lo concebía únicamente, en términos de selección darwinista, como encuentro («Begegnung») afortunado («erfolgsreich») entre los seres humanos (que actúan a partir de sus creencias) y los hechos del mundo exterior. En esta interpretación de la inducción echaba de menos la mediación cualitativa entre los individuos hic et nunc y la ley general que los hechos habrían de confirmar[425]; o, dicho con mayor precisión, la posibilidad de una *experiencia* de la confirmación de la ley general mediante la comparación de las predicciones deducidas de las hipótesis de leyes con el ser-así cualitativo de los hechos[426].

Desde la perspectiva de la doctrina de las categorías, la tarea que Peirce tenía ante sí era la de mostrar: 1, cómo puede el ser-así cualitativo y no relacional de la experiencia («Primeridad») incorporarse al conocimiento –entendido como proceso lógico de mediación («Terceridad») y como proceso de confirmación mediante la confrontación con hechos sorprendentes («Segundidad»)–; y 2, cómo puede servir de material de partida y criterio de evidencia, en sí mismo no criticable, de toda argumentación susceptible de crítica[427]. Ahora bien, puesto que la deducción, como mediación lógica pura, sólo puede buscarse en la Terceridad; y puesto que la inducción, como evaluación cuantitativa del grado de confirmación a través del encuentro afortunado con los hechos[428], es fundamentalmente expresión de la Segundidad; la reinterpretación de la abducción tendría que orientarse principalmente hacia la Primeridad de la experiencia, puesto que «es la única operación lógica que introduce ideas nuevas»[429]. La abducción fue postulada en 1868 como proceso infinito de mediación lógica de toda primera experiencia entendida como «intuición» meramente aparente. Ahora, sin embargo, tenía que concebirla de modo que no sólo fuese demostrable la consistencia de la idea de una primera experiencia no deducible del ser-así cualitativo (el comienzo del conocimiento en el tiempo)[430], sino que pudiese considerársela como presupuesto necesario de toda argumentación del alcance empírico y susceptible de comprobación. Precisamente esto es lo que tenían que conseguir las «Proposiciones Cotarias». Para comprenderlas tenemos que tener presente el contexto de la metafísica de la evolución. En éste, el proceso humano de la investigación se concibe como prolongación controlada y consciente de los procesos naturales inconscientes de inferencia e información[431]. Peirce se sirvió de la distinción entre una parte consciente y otra inconsciente del proceso, no obstante continuo, de la realidad, para relacionar su metafísica de la realidad con la lógica normativa del conocimiento

posible de la realidad [432]. Esta distinción tendría que explicar también en qué sentido el conocimiento, sin perjuicio de su carácter fundamental de Terceridad o de mediación, puede tener un comienzo en el tiempo y una base de evidencia cualitativa. La explicación rezaría aproximadamente lo siguiente: en la percepción humana concluye el proceso de inferencia consciente y controlable. De este último se ocupa la lógica normativa de la investigación. Sin embargo, entre percepto («percept») y juicio perceptivo («perceptual judgement») media el caso límite, aún inconsciente, de la inferencia abductiva. Esta suministraría la base de evidencia no criticable, pero susceptible de error en grado extremo, de nuestros argumentos[433]. Más adelante expondremos cómo estos planteamientos conllevan una dificultad o una ambigüedad fundamental en la concepción de Peirce. Pero primero vamos a examinar más de cerca las tres «Proposiciones Cotarias».

Las dos primeras enfatizan, *prima facie* provocativamente, la nueva inflexión de la teoría peirceana del conocimiento de 1903. En la primera tesis, Peirce sostiene la proposición escolástica, que se remonta a Aristóteles, «Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu»[434]. En la segunda, afirma que «los juicios perceptivos contienen elementos generales de modo que de ellos se deducen proposiciones universales»[435]. Todo ello conduce, en apariencia, a un empirismo que hace caso omiso del elemento kantiano de la teoría del conocimiento del joven Peirce, toda vez que ignora una mediación que no procede de los datos sensibles de la experiencia: la mediación de algo en tanto que algo de la inferencia abductiva –que es a la vez interpretación lingüística–. Sin embargo, Peirce no deja de observar que su reducción genética del sentido de los conceptos no pretende volver a una idea prelingüística de la percepción sensorial, cosa que hacen los sensualistas de orientación psicológica. Conforme a su teoría semiótica del conocimiento, pretende únicamente apoyarse en juicios perceptivos (*perceptual judgements*) formulables en proposiciones[436]. Esto lo confirma la segunda proposición cotaria, que, bien mirada, deja de parecer provocativa. Pues el predicado de todo *juicio perceptivo* formulable tiene, de hecho, que contener ese sentido general que puede expresarse en proposiciones condicionales, tal como lo prevé la *máxima pragmática* para la experiencia posible[437]. La tercera Tesis Cotaria, que afirma: «la inferencia abductiva se funde gradualmente con el juicio perceptivo sin que se den líneas claras de demarcación entre ambas»[438], explica el hecho de que, como enuncia la segunda tesis, nuestros juicios perceptivos contengan ya elementos generales[439]. Como observa Peirce, la primera tesis, «todo elemento general está dado en la percepción», pierde «gran parte de su peculiaridad» por mor de la tercera tesis; «pues si un elemento

general se diese de modo distinto a como se da en un juicio perceptivo, sólo podría aparecer por vez primera en una conjetura abductiva, lo que en esencia, como puede verse ahora, viene a ser lo mismo»[440]. De hecho, si el juicio perceptivo es un caso límite de la inferencia abductiva o, interpretado metafísicamente, el resultado del proceso natural de inferencia inconsciente[441], entonces la formulación aristotélica cuasi-empírica de la primera proposición cotaria puede ampliarse en términos del racionalismo leibiniziano: «nisi intellectus ipse» (sc. del proceso continuo de inferencia).

Como prueba del carácter inferencial del juicio perceptivo, Peirce apela, como ya hiciera en 1868[442], al «carácter interpretativo del juicio perceptivo», que «conoce cualquier estudioso de la psicología»[443]. Pero, por otro lado, hace énfasis en la diferencia que existe entre la inferencia abductiva y su caso límite: el juicio perceptivo. Esta diferencia consiste en que «no podemos en absoluto representarnos qué significaría cuestionar un juicio perceptivo»[444]. De no existir esta diferencia no podría explicarse –como le sucedía al mismo Peirce en 1868– por qué el conocimiento en general tiene un comienzo en el tiempo y por qué toda interpretación cognitivamente relevante tiene una base de evidencia. Pero ¿cómo hemos de entender que los juicios perceptivos, en tanto que *interpretaciones*, sean susceptibles de reflexión y, en esa medida, de crítica[445], si los juicios perceptivos no son en absoluto susceptibles de crítica, en tanto que *perceptivos*?

Por de pronto, podría creerse que este problema surge de la equivocidad del concepto peirceano de juicio perceptivo. En el caso de los juicios perceptivos *interpretativos*, que en tanto tales contienen elementos conceptuales generales, Peirce está pensando al menos en aquellos cuyos predicados pueden entenderse, con ayuda de la lógica de relaciones, como conceptos disposicionales. Estos pueden *interpretarse*, con ayuda de la máxima pragmática, mediante predicciones condicionales; por ejemplo, «esto es un diamante», o también «esto es duro»[446]. Sin embargo, los juicios perceptivos *no susceptibles de crítica* en los que Peirce está obviamente pensando son, fundamentalmente, aquellos cuyos predicados expresan únicamente cualidades sensoriales en el sentido de Primeridad; «esto es rojo», por ejemplo[447]. En 1906 había dicho que estas cualidades carecían de «intrinsic signification beyond themselves» y que, por tanto, no podían, al contrario que los «intellectual concepts», interpretarse con ayuda de la *máxima pragmática*[448].

Es de suponer que esta sola razón sería suficiente para excluir los juicios perceptivos del segundo tipo, y sólo estos, de cualquier crítica. Pero de ahí resultaría una distinción demasiado fuerte, en sentido peirceano, entre juicio perceptivo genuino e inferencia abductiva. El pri-

mero no podría aducirse ya como *interpretación* de la realidad y, en esa medida, no podría considerarse tampoco como caso límite de la inferencia abductiva.

En mi opinión, estas conclusiones muestran que la distinción entre dos tipos de juicios perceptivos, respaldada por la distinción posteriormente formulada por Peirce entre dos tipos de predicados[449], no basta para explicar que los *juicios* perceptivos no sean susceptibles de crítica.

De hecho, los ejemplos que da Peirce del carácter interpretativo de los juicios perceptivos muestran que también las sensaciones no criticables introducen una función interpretativa al convertirse en predicados de juicios perceptivos, aun cuando ésta se limite a fijar selectivamente un aspecto de la realidad cuando *juzga* un contenido perceptivo *como* algo[450]. Pero Peirce no sólo insiste en la no criticabilidad de las sensaciones, sino también en la de su enjuiciamiento mediante el juicio perceptivo:

> «Pero que un hombre cualquiera tenga un percepto similar al mío y se pregunte a sí mismo si este percepto es rojo, lo que presupondría que ya había juzgado que *algún* percepto es rojo y que declare, en cuidadosa atención a su percepto, decidida y claramente, que *no* es rojo, cuando yo juzgo que es inequívocamente rojo; eso es para mí totalmente incomprensible. Sin embargo, una conjetura abductiva es algo cuya verdad puede ser puesta en cuestión o incluso negada»[451].

En mi opinión, este experimento mental revela la razón de la dificultad a la que Peirce se enfrenta aquí. Es obvio que la no criticabilidad de los juicios perceptivos se refiere únicamente a esa subsumción de los datos de los sentidos bajo un concepto que la interpretación lingüística de los contenidos perceptivos *como* algo no efectúa, sino presupone.

Tampoco es en absoluto irrelevante este presupuesto en el caso de juicios referidos a datos sensoriales. Por ello, no es en absoluto obvio que las cualidades de los colores puedan subsumirse bajo conceptos abstractos de color. Que esto les resultase imposible a los griegos del tiempo de Homero, por ejemplo, no prueba su ceguera para el color, sino el resultado de un condicionamiento operado por la estructura semántica de su lengua[452]. Por tanto, el juicio «esto es rojo», aún si consideramos que no es susceptible de crítica (en tanto que enjuiciamiento lógicamente incontrolable de un contenido perceptivo), presupone una interpretación unívoca del sentido de la realidad («Realität»). Por otra parte, y como ya ha mostrado Peirce, el presupuesto de la interpretación unívoca del sentido puede extenderse también a los «intellectual concepts» con ayuda de la *máxima pragmática.* En este caso, la verdad o

falsedad de juicios perceptivos como «eso es duro» o «eso es un diamante» puede y debe comprobarse mediante una transformación, que ya no es susceptible de crítica, de los contenidos de la percepción en juicios perceptivos[453].

Así pues, lo crucial en la valoración peirceana de los juicios perceptivos no es la distinción entre dos tipos de juicios perceptivos conforme a sus predicados, sino la distinción entre interpretación del sentido, por una parte, y por otra, la mera comparación, en los juicios de hecho, de los contenidos perceptivos con los predicados proposicionales posibles. Pero, puesto que juicios perceptivos como «esto es rojo» satisfacen ambas funciones (ciertamente, esta proposición puede emplearse como una afirmación de hecho que presupone la interpretación de cualidades sensoriales en términos de conceptos abstractos de color, y como interpretación de la realidad), Peirce puede entenderlos a la vez como no susceptibles de crítica y como casos límite de inferencias abductivas (conjeturas acerca de la realidad) altamente falibles y por tanto criticables. Sólo si pudiésemos controlar la función interpretativa –en gran medida inconsciente– de los juicios perceptivos, dejarían de ser a la vez prácticamente no criticables y virtualmente falibles en extremo. En ese caso, su función de transformar los contenidos perceptivos en predicados de proposiciones, función por principio inconsciente y no susceptible de crítica, no operaría sino como umbral genético, antropológico y biológicamente condicionado, y como base de evidencia de toda argumentación cognitivamente relevante[454]. Las funciones lógicamente controlables y las incontrolables del conocimiento humano se distinguirían entonces con claridad, si bien como condiciones que remitirían mutuamente la una a la otra. Sobre este modelo se establece, en el sentido de las «proposiciones cotarias», el principio regulativo de la función de la *máxima pragmática*: según Peirce, esta máxima tendría que clarificar el sentido de las hipótesis abductivas hasta que la argumentación lógica pudiese finalmente anclarse en juicios de experiencia irrefutables.

Pero aquí nos enfrentamos a una ambigüedad inherente al concepto de inferencia abductiva y su conversión en juicio peceptivos. Según Peirce, la inferencia abductiva puede esclarecerse, en tanto que *interpretación del sentido*, a través de la *máxima pragmática*. Pero además es contrastable en tanto que inferencia sintética, en tanto que hipótesis *explicativa* dotada de *verdad factual* («Tatsachen-Wahrheit»). La transformación de la inferencia abductiva en juicio perceptivo no criticable, que Peirce está postulando, se refiere, al parecer, tanto a la naturaleza inequívoca de su sentido como a la certeza respecto de su verdad. Sin embargo, sentido y verdad no son lo mismo, sino que cada uno de ellos media en el otro. La clarificación del sentido se basa en la

idea de la posible experiencia experimental que prueba la verdad de una hipótesis. Y a su vez, la clarificación de sentido es un presupuesto de la contrastación *inductiva* de la verdad de una hipótesis. Peirce concibe el proceso inductivo como un proceso ilimitado de aproximación a la verdad de las hipótesis de leyes, verdad que los juicios perceptivos no susceptibles de crítica van confirmando. Concibe, por otra parte, la clarificación pragmática del sentido como un proceso semiótico ilimitado de interpretación que (en tanto experimento mental metacientífico) se refiere de antemano a la experiencia experimental posible, esto es, a la contrastación inductiva de las hipótesis de leyes. ¿Queda así suficientemente explicada la relación entre la interpretación del sentido y el proceso de inferencia lógica?

No quiero plantear aún la pregunta de si la orientación meta*científica* de la clarificación del sentido es también apropiada para cierto tipo de interpretación del mundo, para Peirce igualmente abductiva; es decir, no para la interpretación de la naturaleza regida por leyes, sino para aquella que remite a la historia que sigue construyéndose de acuerdo con máximas –máximas que se verifican en el proceso irreversible y lleno de riesgos de la interacción humana[455], y no a través de experimentos esencialmente repetibles–. En lugar de ello y en relación con la función de los juicios perceptivos, tendríamos ahora que preguntarnos si la *interpretación* del mundo implícita en todo símbolo, según Peirce, puede reducirse únicamente a inferencias abductivas –según Peirce supraindividuales, es decir, a priori válidas intersubjetivamente. Para Peirce, tales inferencias se producen de un modo inconsciente en la naturaleza, y sólo tienen que irrumpir en la conciencia, por decirlo así, para suministrar a toda persona individual un mundo de la situación interpretado *como* algo. A esto se opone ciertamente el hecho, atestiguado por el pragmatismo semántico, de que los seres humanos tienen que ponerse de acuerdo («sich verständigen») acerca del sentido de los símbolos que emplean –lo que incluye la expresión de las interpretaciones de la naturaleza. De acuerdo con esto, además de los procesos de inferencia supraindividual y de los datos de los sentidos[456], iguales para todos los seres humanos según la reiterada suposición peirceana, tiene que haber un tercer factor en la constitución del sentido de los juicios perceptivos humanos. Este se infiere del hecho de que los seres humanos, a diferencia de los animales, carentes de lenguaje, median ya siempre sus experiencias situacionales, en tanto que ligadas a signos, con la experiencia de sus interlocutores –lo que incluye las generaciones del pasado–. Esta experiencia se convierte así en conciencia individual y virtualmente pública.

De hecho, Peirce no extrajo todas las conclusiones que se siguen del postulado de la *Community* sobre el que, en 1868, basó su teoría semiótica del conocimiento, haciéndole ocupar el lugar de la noción kantiana de «conciencia en general». Había ignorado la función comunicativa de la interpretación de los signos, el condicionamiento sociolingüístico de la interpretación del mundo. Además, en 1903, la idea de *comunidad* (especialmente en su función filosófica cuasi-trascendental) se vio tan relegada a un segundo plano por la interpretación cosmológico-metafísica de los procesos de información e inferencia que casi se tiene la impresión de que en sus «proposiciones cotarias» Peirce quiso reducir el contenido significativo de todo concepto a un intercambio lógicamente mediado de información entre persona individual y naturaleza[457]. Frente a ello, como ya hemos mencionado[458], la obra tardía de Royce hace justicia al tercer factor de la constitución del sentido que acabamos de postular, al acentuar la idea de la «Community of Interpretation»[459], idea que concibe en estrecha relación con los escritos tempranos de Peirce.

J. Royce se oponía conscientemente a la teoría del conocimiento tradicional al reconocer que los conceptos *(«conceptions»)* humanos no deben su contenido de sentido únicamente al intercambio de información de los hombres con la naturaleza mediante *percepciones («Perzeptionen»),* sino también, siempre ya, al intercambio de información entre seres humanos mediante la *interpretación* de los signos. En desacuerdo con la interpretación jamesiana de la *máxima pragmática*, subraya que no sólo ha de dilucidarse el «valor nominal» del concepto por referencia al reintegro del «valor efectivo» operado en la verificación experimental, sino que, como esta misma explicación se encarga de mostrar, también el reintegro del «valor efectivo» operado en la verificación perceptiva presupone la fijación del «valor nominal» mediante la interpretación[460]. Tal re-fijación del valor nominal de las ideas mediante la interpretación no sólo se produce allí donde, de modo explícito, las consideraciones metacientíficas aclaran (definen, dilucidan) los conceptos, sino también allí donde, de modo implícito, se usa interpretativamente el lenguaje heredado cuando tiene lugar una experiencia perceptiva. Ya aquí está presente ese intercambio interpretativo de información entre los seres humanos que se tematiza explícitamente en el acuerdo («Verständigung») entre contemporáneos y en la mediación histórico filológica de la tradición. La clarificación conceptual propuesta por Peirce en relación a la experiencia experimental posible tendría que constituir únicamente el caso límite meta*científico* de la comprensión («Verständigung») comunicativa mediante la interpretación de los signos. Esta concepción complementa, a través de la dimen-

sión histórico-hermenéutica, la perspectiva evolucionista peirceana de la continuación controlada de los procesos cósmicos de información e inferencia[461]. Volveremos más tarde sobre el asunto.

Como ya se ha dicho, Peirce ideó las «proposiciones cotarias» para exponer la lógica de la abducción como lógica de la *experiencia*, esto es, como lógica de la incorporación de ideas nuevas a la argumentación. Así pues, según Peirce, la función del pragmatismo consistiría en decidir la aceptabilidad de las hipótesis sobre la base del punto de vista de la lógica de la abducción[462]. Pero ello exige dar una respuesta a la pregunta: ¿qué ha de entenderse por una buena abducción?[463]. Por otra parte, esto implica responder a la pregunta sobre qué se entiende por hipótesis (abductivas) contrastables inductivamente?[464]. En la última parte del ciclo de conferencias, Peirce se ocupa una vez más de la lógica de la inducción a fin de responder a esta pregunta[465]. Las reflexiones extraordinariamente concisas que ahí expone se apoyan en los presupuestos de su matemática del continuo y en su doctrina de las categorías. Estas reflexiones resultan de gran interés porque también aquí, en el problema de la inducción, Peirce va más allá de sus posiciones anteriores[466] y, además, porque hace uso del principio metafísico del *Sinejismo*. En términos gnoseológicos, este principio enuncia la percepción de la generalidad o mediación racional como continuidad.

Peirce distingue cinco posiciones en lógica inductiva: La primera corresponde al positivismo estrecho de Comte y J. S. Mill, que sólo tolera aquellas hipótesis que pueden reducirse fácticamente a datos de los sentidos[467]. Esta posición es fundamentalmente inconsistente, puesto que se refuta a sí misma[468]. También conduce a contradicciones, dado que no puede reconocer la realidad de ley general alguna y menos que ninguna la de la ley de la regularidad de la naturaleza, sobre la que Mill basaba su fundamentación de la validez de la inducción[469].

La segunda posición es la que el mismo Peirce había venido sosteniendo hasta entonces, según la cual es posible aproximarse a la verdad de las hipótesis mediante la confirmación inductiva *in the long run*[470]. Esta posición supone la aceptación de la vaguedad y la ilimitada capacidad de rectificación de toda hipótesis fáctica[471]. Por su estructura lógica, la tercera posición parece coincidir con la teoría de la falsación, defenddida mucha después por K. R. Popper. Peirce cree, con todo, que el principio básico de la inducción, presupuesto ya en la segunda posición y que Popper rechaza, «nos autoriza a sostener una teoría (no verificable mediante "evidencia experimental positiva") siempre que sea tal que si implica cualquier falsedad un experimento pueda detectarla»[472].

Las posiciones cuarta y quinta remiten a un problema que, de acuerdo con Peirce, no puede resolverse mediante las ya mencionadas

teorías de la inducción. Llegado a este punto, como el mismo señala[473], se ve forzado a anticipar los resultados de su matemática del continuo[474].

Según Peirce, la tercera posición tiene frente a la segunda (la *idea* de una verificación *in he long run*) la ventaja de estar capacitada, merced a su renuncia a la evidencia experimental *positiva*, para suponer la revisabilidad de hipótesis o teorías universalmente válidas[475]. Sin embargo, tiene la desventaja de que sólo puede fundamentar la falsación mediante proposiciones existenciales relativas a hechos discretos en el espacio y el tiempo (o al menos en el tiempo). Empleando los términos de su matemática del continuo, Peirce lo expresa del siguiente modo: la tercera forma de apoyar la inducción conlleva (a diferencia de la segunda) «el reconocimiento de que podemos inferir <en una inferencia abductiva> una proposición que implique una multitud infinita y que, por tanto, implique la realidad de la multitud infinita misma, mientras que su modo de justificar la inducción <el de los lógicos del tercer grupo> excluiría toda multitud infinita excepto el grado más bajo, el de la multitud de todos los números enteros»[476].

Sin embargo, según Peirce, de esta limitación de los criterios de evidencia de la inducción a instancias discretas cabe inferir una dificultad fundamental en cualquier hipótesis, ya afirmativa, ya negativa, referida al continuo espacial o temporal. Peirce pone como ejemplo la hipótesis de que Aquiles adelanta a la tortuga, en la que habríamos de presuponer «que nuestro único conocimiento se deriva inductivamente de la observación de las posiciones relativas de Aquiles y la tortuga en aquellas etapas de la carrera que el sofisma supone y (...) que Aquiles se mueve realmente dos veces más de prisa que la tortuga»[477].

Los defensores de la tercera posición admiten hipótesis del tipo «X nunca sucede» únicamente si del suceso en cuestión puede afirmarse que «no podría ocurrir sin ser detectado»[478]. Y puesto que no pueden conceder que entre Aquiles y la tortuga pueda haber distancia alguna menor que la que es posible medir, pueden admitir que la hipótesis sofística de que Aquiles no podrá nunca adelantar a la tortuga tiene sentido, puesto que la hipótesis sólo prevé refutaciones detectables. Sin embargo, únicamente bajo el presupuesto irrealizable de que Aquiles pudiese reducir a *cero* la distancia mensurable que le separa de la tortuga partiéndola una y otra vez a la mitad pueden conceder que la hipótesis del *Commonsense* que afirma que Aquiles adelanta a la tortuga tenga sentido[479]. Esto es, siguiendo sus presupuestos no pueden admitir que pueda experimentarse un continuo del movimiento para el cual la división métrica sea externa[480].

Peirce compara la aporía de la tercera posición[481] con la de la cuarta, muy extendida entre los matemáticos y que, desde el punto de

vista de la teoría de la inducción, conduce sólo en apariencia a la tercera posición. Según esta posición cualquier cantidad inconmensurable de un continuo (por ejemplo, la longitud de un círculo comparada con la de un polígono, la longitud de la diagonal de un cuadrado comparada con sus lados o la longitud de una línea comparada con una serie de puntos discretos) puede admitirse como «cantidad real irracional». Pero, al mismo tiempo, se razona que cuando la distancia entre dos puntos es menor que cualquier cantidad asignable, esto es, menor que cualquier cantidad finita, no existe distancia alguna entre ellos[482]. Por ello es evidente que esta posición se enrreda, según Peirce, en las mismas contradicciones que la teoría de la falsación ya expuesta, la cual, por un lado, admite el sentido de enunciados sobre el continuo, pero, por otro, lo hace bajo el presupuesto de que su falsedad puede probarse mediante medida o aserciones existenciales relativas a sucesos discretos en el espacio y el tiempo. La contradicción interna de ambas posiciones consiste en que pretenden concebir de modo racional lo que conforme a sus supuestos es irracional.

La solución a esta formulación del problema de la inducción supone, según Peirce, una quinta posición: la de las «proposiciones cotarias». Admite el sentido de enunciados sobre un continuo genuino, en particular el continuo temporal, pues presupone que «ese continuo se da en la percepción»[483]. En particular, este presupuesto implica para Peirce que «nos parece percibir un genuino flujo del tiempo, de forma que los instantes se funden unos en otros sin individualidad separada»[484].

El ciclo de conferencias sobre el Pragmatismo de 1903 muestra aquí su rasgo distintivo y por ello el de la filosofía del sinejismo del último Peirce. Su trascendencia se pone de manifiesto cuando reparamos en que la teoría peirceana del conocimiento de 1868 y 1878 negó en general la posibilidad misma de la «intuición» («Intuition») –es decir, de la percepción inmediata–, y en particular la concepción (berkeleyana) del espacio y del tiempo como producto de procesos de inferencia[485]. Históricamente, este cambio de interpretación, larvado desde 1893[486], podría haberlo propiciado la lectura de los «Principios de Psicología» de W. James[487]. Desde un punto de vista lógico se apoyaba en la siguiente reflexión peirceana: los procesos inconscientes de inferencia no están sometidos al control racional de la lógica normativa y, por tanto, no sólo no excluyen que la percepción inmediata sea el punto de partida de la inferencia consciente y controlada, sino que abiertamente lo exigen[488]:

> «Quien (...) acepte las proposiciones cotarias se atendrá, con la más firme adhesión, al reconocimiento de que la crítica lógica se limita a lo

que podemos controlar (...) Pero de la suma de todo ello resulta que nuestros pensamientos lógicamente controlados constituyen una pequeña parte de la mente, el mero florecimiento de un vasto complejo al que podríamos llamar mente instintiva, en la cual este hombre no dirá que tiene *fe*, porque ello equivaldría a decir que es concebible la desconfianza, pero sobre la cual construye, como el hecho mismo sobre el que incumbe a su lógica ser verdadera»[489].

Sin embargo, la fundamentación de la posibilidad o de la necesidad de una percepción del continuo mediante las «proposiciones cotarias» conlleva aún una reflexión que introduce una corrección esencial del pragmatismo de Peirce y su teoría de la realidad: En las proposiciones cotarias generalidad y continuidad se equiparan en tanto que aspectos de la Terceridad[490]. De ello se sigue que la percepción de la continuidad (particularmente la temporal) es para Peirce el aspecto perceptible de la generalidad, puesto que es el aspecto inconsciente e incontrolable de la mediación racional en el proceso de inferencia[491]:

«(...) así como Aquiles no tiene que hacer la serie de esfuerzos distintos que se representa que hace, así también este proceso de formar el juicio perceptivo, debido a que es subconsciente y por ello no susceptible de crítica lógica, no tiene que hacer actos separados de inferencia, sino que ejecuta su acto en un proceso continuo»[492].

De aquí se sigue una consecuencia novedosa para la teoría peirceana del realismo de los universales. A partir de ahora, el punto de vista que defendiera desde 1868 no se apoyaría ya en la mera consideración crítica del sentido, de acuerdo con la cual las proposiciones generales (o mejor, las proposiciones que contienen predicados generales) han de poder, por principio, ser verdaderas (u objetivamente válidas) para que los argumentos tengan realmente sentido[493]. Ahora se apoyaría, además, en el postulado de que las proposiciones generales empíricas genuinas, es decir, las hipótesis de leyes, han de ser comprobables mediante la percepción de la generalidad como continuidad para que pueda admitírselas como hipótesis con sentido.

A fin de aportar claridad a esta situación problemática, Peirce distingue una vez más al final del ciclo de conferencia, entre tres posiciones filosóficas posibles[494]. La primera es el nominalismo, contra el cual luchó toda su vida. La segunda supone «que la terceridad es verificable experimentalmente <*in the long run*>, es decir, que es inferible por inducción, aun cuando no pueda ser percibida directamente»[495]. La tercera posición corresponde a la de las proposiciones cotarias. La teoría de la realidad de la segunda posición, según la cual «la única realidad que podría darse

sería la conformidad con los resultados últimos de la investigación»[496], muestra un gran parecido con su propia terоría de los años 1868 y siguientes –o mejor, con esa reducción idealista del realismo crítico del sentido de la que Peirce no pudo librarse nunca totalmente–[497]. Es verdad que ya en 1871 había ido más allá de esta teoría y, recurriendo a la verificabilidad y correctibilidad (falsabilidad) inductivas de las creencias *mediante la fijabilidad deíctica de la existencia real aquí y ahora*, la había trascendido completamente en 1885. Sin embargo, en 1903 esto no le satisface ya, pues su objeción principal a la segunda posición es que no puede responder a la pregunta «¿por qué se debe conceder tal autoridad a la percepción con respecto a lo que es real?»[498].

Peirce echa de menos la mediación (a través del ser-así cualitativo de los hechos[499] que chocan aquí y ahora con el yo pero no le hacen frente *en tanto que* algo) entre el aquí y ahora de los «brute facts» individuales y lo general de la teoría. Para que esta mediación sea posible, la ley general tiene que ser experimentable en el ser-así cualitativo de los hechos que obedecen a dichas leyes. Es decir, no sólo tiene que haber una impresión o sensación del ser-así cualitativo en el sentido de la categoría «Primeridad», sino percepción de lo general en lo particular (Primeridad de la Terceridad), al menos como vaga anticipación de una posibilidad real[500]. Este problema, que ya había llevado a Peirce a postular una función *icónica* cognitivamente relevante de los predicados proposicionales[501], se identifica ahora con el de la experienciabilidad del continuo. Sin una experiencia de este tipo no podría verificarse la realidad de «un orden determinado de sucesión entre... estados». Lo único que cabría postular, en términos del pragmatismo nominalista (idealista), es que un orden de sucesión es más fácilmente captable que otro. Pero entonces faltaría una orientación empírica del «curso del proceso de investigación», curso que, en términos del principio regulativo que Peirce seguía admitiendo, llevaría al consenso de todos los investigadores[502].

Peirce concluyó su curso de 1903 con esta vinculación del pragmatismo con el realismo de los universales, vinculación sorprendente y apenas comprensible, cuando menos para sus contemporáneos, tras de la cual se encuentra su teoría fenomenológica de las categorías y su matemática y metafísica del continuo. Los preliminares para la discusión con las versiones contemporáneas, más o menos nominalistas, del pragmatismo estaban sentados.

3. Los ensayos del Pragmaticismo (1905 y ss.)

El 7 de marzo de 1904 Peirce escribe a James:

«Quiero agradecerle la amable referencia que me dedica en su artículo acerca del *Humanismo* de Schiller (...) El elemento humanista del pragmatismo es muy cierto, importante e impresionante; pero no creo que la doctrina pueda probarse de ese modo. La generación de hoy gusta de prescindir de tales pruebas. Estoy tentado de escribir un librito de unas 150 páginas sobre el pragmatismo que perfile mis opiniones al respecto y añadirle algunos viejos fragmentos míos acompañados de notas críticas. En mi opinión, Vd. y Schiller llevan el pragmatismo demasiado lejos[503].»

Este fragmento epistolar caracteriza de modo muy exacto la situación problemática en la que Peirce se encontraba después de que James le desaconsejase la publicación del «incomprensible» curso impartido en Harvard en 1903[504]. El plan del librito se plasmó en forma de una serie de artículos para «The Monist» 1905/1906. Este cuarto y último conjunto de publicaciones representativas aparecidas en vida de Peirce formula el punto de vista del cuarto periodo de su producción filosófica bajo el título «pragmaticismo». Por comparación con el curso de 1903 sobre el pragmatismo, los artículos de 1905/06 no sólo son más asequibles al público, sino que desde el principio se concentran mucho más escrupulosamente en el asunto a discutir con su propio pragmatismo y con el pragmatismo de sus contemporáneos. El trasfondo del sistema, en el que inmediatamente después de 1903 Peirce había intentado integrar su Pragmatismo, sólo es visible en fragmentos sueltos de esta serie de artículos y, sobre todo, en los esbozos no publicados de lo que habría sido la continuación de la serie[505].

a) El artículo introductorio «¿Qué significa el pragmatismo?» se plantea, obviamente, como retrospectiva de las dos actas de nacimiento del propio pragmatismo («The Fixation of Belief» y «How to make our Ideas Clear»). Tras una introducción sobre el «espíritu de laboratorio», que distingue la propia posición, en tanto «pragmaticismo», en nombre de una ética de la terminología filosófica del concepto más amplio del pragmatismo humanista de James y Schiller[506], encontramos una recapitulación de la teoría de la *Belief-Doubt*[507], a la que se añade, en forma de diálogo «catequético», una clarificación de los malentendidos referidos a la *máxima pragmática*[508]. Encontramos, además, un anexo sobre la «Terceridad» y el pragmatismo, en el que se hallan resonancias de la doctrina de las categorías y de la metafísica sinejística[509], y un post-scriptum al lector, en el que se le invita a enviar objeciones[510].

Al contrario que en 1903, Peirce se retrotrae de un modo tan exacto al espíritu de su teoría de la *Belief-Doubt* que reproduce tam-

bién, ampliamiente, el psicologismo de la teoría de la verdad que había criticado en 1903[511]; para ser más precisos tendríamos que decir que reproduce esa psicología naturalista que reduce las posibilidades de la reflexión a las dudas forzadas por los hechos exteriores novedosos, reduciendo de modo simplista la historia del espíritu al mecanismo de «trial and error». La lucha con Descartes, iniciada en 1868 y 1877, no queda decidida aún por una indiscutible victoria del pragmatismo[512].

Cierto que Peirce da a entender convincentemente que el pensamiento humano, incluida la filosofía, no puede provenir de un ficticio punto de partida (ya fuere el de los sentidos, ya el del entendimiento), sino sólo del «estado del espíritu en el que uno se encuentra fácticamente en el momento en el que éste se "pone en marcha"»[513]. Pero incluso este intento de «rehabilitar los prejuicios»[514] no hace realmente justicia, ni a la reserva crítica del propio nivel de reflexión, ni a las posibilidades de una reconstrucción crítica del contenido material de la historia del espíritu (crítica hermenéutica de la tradición, incluyendo la crítica de las ideologías) a la que acompañan tales *dudas formales.* Sin duda, hay que concederle a Peirce que siempre habrá mucho «de lo que no se duda en absoluto»[515], que nuestra capacidad de duda tiene límites reales; es decir, que existen límites para la reflexión material. Estos límites no los establecen únicamente las circunstancias contingentes, sino la situación presente de la conciencia histórica[516] o, incluso, la condición, evolutivamente forjada, de la naturaleza humana[517]. De ello no se sigue, claro está, que «aquello de lo que no se duda lo más mínimo tiene que considerarse y se considera (...) como verdad absoluta»[518]. Esto no sería conciliable con el particular credo peirceano en un falibilismo fundamental[519]. También sería, como poco, inoportuno caracterizar la relación del hombre con los presupuestos materiales últimos de su pensamiento, de tal forma que el individuo pudiese decirse a sí mismo: «No puedo pensar de otro modo»[520]. La reflexión no tiene capacidad para tal *constatación* material. Muy al contrario, puede *por principio,* en tanto que reflexión filosófica posible en todo tiempo a partir de la «posicionalidad excéntrica»[521], *reconocer* la posible diferencia entre la propia creencia y *la verdad.* Por otro lado, en tanto que reflexión efectiva de la praxis vital vinculada a la situación y comprometida céntricamente, puede *decidir* sobre la base de *creencias* que tienen en cuenta en mayor o menor medida las propias posibilidades del pensamiento, aun cuando el acto de volición fuerce constantemente a suspender la reflexión material[522]. Las creencias de la praxis no siempre pueden llevarse a la acción de ese modo reflexivo. Pero no por ello podrá decirse que quien no duda de algo tiene que identificarlo con la verdad absoluta en el sentido de una definición filosófica. Unicamente podrá decirse que se

ve forzado a actuar como si ese algo fuese la verdad absoluta[523]. Por lo demás, esto es algo que el filósofo pragmatista puede constatar al reflexionar críticamente sobre el comportamiento de los seres humanos, reflexión que presupone ya la diferencia entre creencia y verdad.

En conjunto, el texto no deja ninguna duda de que en 1905 Peirce tenía tan poco interés como en 1877 en equiparar la verdad con aquella creencia de la que no es posible dudar en la práctica. Su intención era únicamente la de definir el sentido de la verdad, no por recurso a la suposición de entidades metafísicas, sino refiriéndola a la praxis posible y a la posible experiencia humana; esto es, «valiéndose de los términos "duda" y "creencia"»[524]. La verdad es, pues, «aquello relativo a la creencia (...) a lo que tendería esa creencia de tender indefinidamente a la estabilización absoluta»[525]. Con el *would-be-conditionalis* que aparece en esta definición, Peirce da a entender, de modo implícito, que el hombre está capacitado para definir, mediante la reflexión formal-universal[526] y sin tener que suponer entidades no experimentables, lo que sería la verdad con absoluta independencia de sus creencias y distinguiéndola de éstas. Sin embargo, a esta definición *condicional* siguen faltándole datos de contenido acerca del criterio alternativo que el individuo ha de poner en lugar de los supuestos metafísicos y frente al cual el ego finito tiene que contrastar sus creencias firmes. Para que el *would-be* de la definición no acabe siendo un postulado tautológico, tal criterio es imprescindible[527].

El parágrafo final de su recapitulación de la teoría de la *Belief-Doubt* ofrece una pequeña muestra del tipo de solución que la filosofía peirceana, en su apogeo, daría a este problema: siguiendo a Platón, Peirce señala que todo pensar es un diálogo del alma consigo misma. En este diálogo, y lo que sigue ya no es Platón sino Peirce, la sociedad (y en ella, una vez más, la ilimitada comunidad ideal de los científicos) aparece personalizada como interlocutor crítico del alma. La apelación a la creencia que, siguiendo los criterios teóricos de la inducción, alcanzaría la *community* en la consumación del proceso ilimitado de investigación, permite al individuo presente «distinguir entre verdad absoluta y aquello de lo que no duda –si bien sólo in abstracto y en sentido Pickwickiano»[528]. La posibilidad de una mediación entre el pragmatismo de los criterios ideales de verdad de la lógica normativa de la investigación, y el pragmatismo del *common-sense*, que sigue los criterios de evidencia disponibles aquí y ahora –no sólo en la vida cotidiana, sino también en las decisiones de los expertos sobre, por ejemplo, proposiciones básicas– depende de hecho de esta distinción abstracta. Siguiendo a Peirce, podríamos denominar *critical commonsensism* al pragmatismo que tomando en consideración la diferencia entre crite-

rios ideales y fácticos, establece, en la situación, una mediación entre ambos[529].

El texto prosigue con una sección dedicada a despejar los malentendidos relativos al pragmatismo de 1878, centrándose en atacar la idea de que éste reduce el sentido general de los conceptos a acciones o datos fácticos de la experiencia. A este error, que considera nominalista e individualista, Peirce opone el análisis del experimento científico. En tanto que el significado de los conceptos físicos está mediado desde el principio por la praxis material y sus condiciones limitativas naturales[530], el experimento científico presupone, en términos de Segundidad, un «experimentador de carne y hueso», un «acto externo o (cuasi-externo[531]) por medio del cual él <el experimentador> modifica los objetos» y la «reacción del mundo exterior sobre el experimentador»[532]. Sin embargo, la concepción pragmatista del experimento no se ocupa de los actos o las experiencias individuales inconexas, sino de las operaciones repetibles conforme a reglas y de los «tipos generales de fenómenos experimentales» intersubjetivamente comprobables[533]. De este modo, Peirce llega al asunto principal: una versión moderna del realismo de los universales[534] que se basa en la continuidad entre leyes de la naturaleza y disposiciones del comportamiento humano («habits»). Esa continuidad se expresa, en la formulación de predicciones condicionales e imperativos hipotéticos, como posibilidad de racionalización del universo[535].

La dificultad que plantea esta concepción consiste, ciertamente, en que la realización («Realisation») continua de lo universal que prevé no depende únicamente del conocimiento humano de las leyes de la naturaleza, sino también de la elección de fines. La conversión de un conocimiento de leyes en razón instrumental no tiene por qué racionalizar automáticamente este factor indecidido, a no ser que queramos suponer que las necesidades de una adaptación óptima del organismo al medio establecen a priori y de modo suficiente el fin último de la vida. En su lógica normativa, Peirce había visto, o al menos conjeturado, este problema[536]. Ahora intentaba determinar el «significado racional de toda proposición» en el sentido de la *máxima pragmática*, de tal forma que el facto de la elección de fines fuese contemplado y, a la vez, permaneciese indecidido en el sentido del continuo de las posibilidades reales de actualización de las disposiciones del comportamiento:

> «Pero de las miríadas de formas en las que puede traducirse una proposición ¿cuál es la que ha de llamarse su significado? Según el pragmaticista, es aquélla en la cual la proposición es aplicable a la conducta

humana, no en ésta o aquella circunstancia específica, ni cuando se persigue ésta o aquella finalidad específica, sino esa forma que puede aplicarse de un modo más inmediato al autocontrol, en toda situación y para cualquier finalidad»[537].

Peirce mismo se da cuenta de que lo que está postulando aquí in abstracto no puede expresarse mediante la forma de una proposición. En este sentido, ¿qué significado tendría para una físico o para un químico la proposición: «Esto es un diamante»? Peirce aborda por segunda vez la cuestión y responde:

> «La descripción general de todos los fenómenos experimentales <por tanto, de los resultados que se espera obtener regularmente con operaciones prescriptibles> que el enunciado de la proposición predice virtualmente»[538].

En su interpretación semiótica del pragmatismo, Peirce va aún más allá y define el «*logical interpretant* último» del sentido universal de los conceptos no como una descripción verbal, sino como la implícita disposición normativa de la conducta:

> «El concepto que es un interpretante lógico, lo es sólo de modo imperfecto. Participa en cierto modo del carácter de una definición verbal y es tan inferior, de ese mismo modo y en mayor medida, al hábito de comportamiento, como una definición verbal lo es respecto de una definición real. El hábito de comportamiento deliberadamente formado y que se analiza a sí mismo (...) es la definición viva, el verdadero y último logical interpretant»[539].

Con ello se muestra *una* dimensión de la progresiva racionalización del comportamiento a través de la clarificación del significado. En 1905, Peirce mismo trató de relacionarla con la dimensión de la racionalización ética:

> «Pues bien, del mismo modo que el comportamiento controlado por la razón ética tiende a la fijación de ciertos hábitos de conducta, cuya naturaleza (la de los hábitos pacíficos, no la de los de enfrentamiento) no depende de ninguna circunstancia accidental y, en ese sentido, nos permite decir que por destino es lo que es; así, el pensamiento controlado por una lógica experimental racional, tiende a una fijación igualmente fatal de ciertas opiniones, cuya naturaleza será la misma al final, por mucho que la perversidad del pensamiento de generaciones enteras pueda causar el aplazamiento de su fijación última»[540].

Al menos en este pasaje, Peirce parece proyectar la fundamentación de la bidimensionalidad de la formación de *hábitos*[541] entre los seres humanos a partir tanto de la aplicación pragmático-tecnológica del conocimiento de leyes como de la orientación ética en el sentido de establecer fines aceptables. Según Peirce, ambas tendencias a la racionalización revelan, de acuerdo con su sentido último, la predestinación de un *summum bonum* escatológico que, según el pragmaticismo, representaría la medida última de la clarificación del significado[542]. Pero ¿no hay *diferencia* alguna entre la clarificación pragmática de los conceptos, en términos de adaptación del comportamiento a las leyes invariables de la naturaleza y la posible y muy necesaria clarificación de los conceptos (o al menos del significado de los símbolos) respecto de la orientación de objetivos de un proceso histórico-social que no se limita a conocer progresivamente la realidad mediante la investigación científica, sino a modificarla y a perfeccionarla en el sentido peirceano de una *great community of love*? Cómo habría que definir, por ejemplo, el concepto de *justicia* –que el realismo de los universales peirceano cuenta entre las ideas de mayor «eficiencia física»[543]– en relación a la habituación posible del comportamiento humano?

Lamentablemente Peirce no intentó nunca, por lo que yo sé, formular una definición de ese tipo. Sin embargo, sus comentarios a la distinción kantiana entre «práctico» y «pragmático»[544] parecen indicar que nunca pensó que ésta pudiese lograrse únicamente mediante las predicciones condicionales o los imperativos técnico-hipotéticos de la «comprensión experimental». Dewey, el pedagogo social, discrepaba en este punto. Para alguien que, como él, prescinde de todo principio regulativo del comportamiento, incluso los conceptos de valor pueden explicarse pragmáticamente a través de experimentos sociales; esto es, a través de la mediación comunicativa de las necesidades y las valoraciones creativas de los individuos y a través de la «mediación inteligente entre medios y fines» en las correspondientes situaciones[545]. Estas ideas de Dewey son, en mi opinión, lo más próximo al procedimiento presupuesto por el orden social democrático para el establecimiento del sentido de los conceptos valorativos. Sin embargo, a este uso del concepto «experimentalismo» podría objetársele que aquí lo decisivo no son los experimentos repetibles del tipo de los que, acerca de la naturaleza, realizan unos experimentadores perfectamente intercambiables a partir de las condiciones iniciales prefijadas, sino,en rigor, los experimentos irrepetibles de *interacción*[546] y *comunicación* entre personas individuales. En última instancia, no son las experiencias condicionales predecibles las que explicitan el sentido de los conceptos valorativos de estos cuasi-experimentos socio-históricos, sino el acuerdo intersubjetivo («Verstän-

digung») (N. del T.) de todos los ciudadanos sobre las normas de la vida buena que hay que crear teniendo en cuenta la totalidad de las experiencias predecibles.

Por un lado, el mencionado acuerdo intersubjetivo formaría parte de un continuo con esa mediación hermenéutica de la tradición que, en su filosofía de la interpretación vinculada a la semiótica de Peirce[547], J. Royce analizara en 1903. Por otro lado, estaría prácticamente orientado al posible mejoramiento de la interacción y la comunicación sociales por medio de la interacción y la comunicación sociales. En tanto que «mediación inteligente entre medios y fines» (Dewey), tendría que mediar, en la situación histórica, entre el proceso de la conversión en hábito del progresivo conocimiento de la realidad (Peirce) y el proceso de conversión en hábito del perfeccionamiento de la realidad orientado éticamente (Peirce). A esta mediación le es, sin embargo, inherente un momento de irrepetibilidad e irrevocabilidad del proceso que implica ciertos riesgos. Este momento está también presente en la explicación del sentido de todos aquellos conceptos que no son sólo científico-tecnológicamente relevantes. Este momento no debe confundirse con el de la provisionalidad e imprecisión del conocimiento científico de la realidad, puesto que de lo que aquí se trata es de una explicación del sentido que dependería a priori de una verdad que no sólo hay que descubrir progresivamente sino, dicho de un modo provocativo, que *hay que construir* mediante decisiones prácticas. En las filas del pragmatismo, W. James tuvo ciertamente presente esa clase de verdad[548]. Ejemplo de ello es su famoso símil de un escalador que tiene que saltar un cortado en un glaciar y que, al decidir saltar en la creencia de que será capaz de hacerlo, contribuye prácticamente a realizar la verdad de lo que cree. Para escándalo del lógico de la ciencia que era Peirce[549], James tendía a explicar el concepto de verdad en general según este modelo de «verificación»[550], reducido además al problema de la «satisfacción» (satisfaction) existencial de la persona individual. Peirce, como metafísico de la *Community* y del *evolutionary love*, consideró en ocasiones que esta perspectiva individualista era francamente inmoral[551]. Sin embargo, puede demostrarse que el problema de una verdad que ha construirse primariamente en la praxis se le plantea también a la sociedad y precisamente cuando –tal como prevé Peirce en su ética y su metafísica de la «esperanza»[552]– se compromete en la «encarnación de la razón concreta».

Por ello, permanece al final la duda de si «toda la intención intelectual de un símbolo consiste en el total de todos los modos generales de comportamiento racional que, condicionados por todas las diferentes circunstancias y deseos posibles, resultarían de la aceptación del sím-

bolo»[553]. Tendríamos que preguntarnos si una ética o una metafísica que, como las de Peirce[554], hayan sido concebidas en términos de un historicismo tan marcado, no tendrán que contener, además de una explicación de conceptos que remita a posibles *generalizaciones del comportamiento*, una explicación que se refiera a una *totalización* hipotética[555] de nuestras decisiones responsables relativas a la modificación deseable de la situación social. De ser así, el criterio de sentido no lo constituiría aquello que pueden hacer en todo momento experimentadores intercambiables, sino lo que, en las condiciones históricamente formadas del presente, todos los individuos irreemplazables pueden concebir como meta común, a la vez realizable y digna de ser realizada. En este sentido puede aclararse al menos un concepto que lógica semiótica de la investigación peirceana presupuso siempre: el concepto de una ilimitada «Community of Interpretation», elaborado por Royce. Este concepto hace referencia a algo que, por una parte, presupone ya toda argumentación, pero que por otra, la sociedad tiene aún que construir en su propio seno.

b) En «Temas del Pragmatismo», segundo ensayo de la serie del «Monist» de 1905, Peirce pretende exponer como consecuencias del pragmaticismo dos doctrinas que había sostenido en el primer periodo de su filosofía (1868-1871): 1. El *critical commonsensism*[556] y 2. *El realismo de los universales*[557]. Ambos temas aparecieron ya en el primer artículo de la serie, pero debemos reconsiderarlos ahora desde un punto de vista temático.

Los argumentos del *critical commonsensism* se remontan a la crítica a Descartes del año 1868, si bien igualmente a su temprana crítica del sentido de la «cosa en sí» kantiana[558]. Retoman la teoría de la *Belief-Doubt* de 1872 y 1877, resumida en «¿Qué es el Pragmatismo?», y la vinculan a la distinción entre procesos de inferencia inconscientes («acríticos») y conscientes (críticamente controlables), distinción desarrollada hasta 1903 en el contexto de la metafísica de la evolución (teoría del instinto) y de la concepción de las «ciencias normativas». La idea que en concreto está detrás de la denominación resumida de *Critical Commonsensism* procede obviamente de la polémica entre la filosofía del *commonsense* de Th. Reid, la crítica gnoseológica del empirismo británico y el *criticismo* kantiano[559]. Esta polémica tuvo gran vigencia en el periodo de juventud de Peirce, época en la que, por ejemplo, su maestro Ch. Wright pasó de posiciones próximas a Hamilton a posiciones más cercanas a J. St. Mill. La perspectiva del pragmatismo crítico del sentido se proponía lograr la síntesis de estas tendencias, cosa que ya Hamilton había intentado[560]. No será necesario repetir aquí aquellos

enfoques particulares del *critical commonsensism* de los que ya nos hemos ocupado en otro contexto. Con todo, hay que decir que uno de estos puntos de vista –aquél según el cual las creencias del *commonsense* son *vagas* y dejan, por tanto, abierta la posibilidad de que sus interpretaciones sean contradictorias[561]– conduce inmediatamente al punto de vista adoptado en el segundo artículo de la serie del pragmatismo para abordar el problema de la conexión entre el realismo de los universales y el pragmatismo: el punto de vista de la «vaguedad real» o de la «posibilidad real»[562].

En su recensión sobre Royce de 1885, Peirce llamó la atención sobre el hecho de que la definición crítica del sentido de lo real como lo cognosci*ble*, o mejor, como el objeto *posible* de la creencia consensual última de la comunidad ilimitada de los científicos, emplease un concepto de posibilidad más potente que el de la mera posibilidad (lógica)[563]. Volvió a hablar de la predeterminación fatal, o tendencia ínsita en el proceso teleológico del conocimiento que postula la definición de lo real. Insistió, además, en que no puede darse una respuesta definitiva a la cuestión de si se alcanzará realmente la meta y frente al idealismo absoluto de Royce y Hegel afirmó que es precisamente la indeterminación fáctica del futuro la que provoca nuestro compromiso ético y nuestra esperanza y, por lo tanto, la que decide la «riqueza religiosa» de su doctrina[564]. En 1900, la segunda recensión sobre la obra de Royce discute nuevamente la definición de la realidad en relación con la experiencia posible[565]. La problemática se agudiza aquí al introducirse la distinción entre «*would be*» y «*will be*»[566]. Peirce concedió desde entonces un valor tan grande a esta distinción que en lo sucesivo corregiría todas las formulaciones de la «máxima pragmática» aparecidas en sus primeros escritos, dándoles ahora el sentido de proposiciones condicionales subjuntivas[567]. Ahora se comprenderá por qué, mientras que la realidad de las leyes universales garantiza la posibilidad de las expectativas condicionales relativas al futuro, las condiciones de partida, aún no satisfechas, de toda predicción condicionada fundamentan esencialmente la indeterminación de las expectativas de futuro que, conforme a la *máxima pragmática*, están implicadas en la definición de la realidad y de todos los predicados reales.

Pero lo anterior sitúa al realismo peirceano de los universales ante una nueva situación problemática que cobraría una peculiar actualidad a raíz del desarrollo de la metafísica de la continuidad y, en especial, de la del tiempo, de 1900. La realidad («Realität») de las leyes que en cierto modo tienen que suponerse invariablemente *actuales* («wirklich») no basta para explicar esa *posibilidad* con la que, siempre ya, cuenta el pragmatismo cuando explica todo concepto en términos de *experiencia*

posible, o lo que es lo mismo, condicionada y predecible. Si lo real es todo aquello que puede ser objeto de proposiciones verdaderas, tiene entonces que haber una «vaguedad real» que corresponda exactamente a la vaguedad de las proposiciones condicionales subjuntivas de las que se sirve el Pragmatismo para la clarificación el sentido. Pero esto conduce a una ampliación el realismo de los universales hasta abarcar las modalidades del ser[568]:

> «El pragmaticismo hace consistir la intención intelectual última de lo que se quiera en resoluciones condicionales concebidas[569], o en su sustancia; y, por lo tanto, las proposiciones condicionales junto con sus antecedentes hipotéticos, en las que consisten tales resoluciones, al poseer la naturaleza última de la significación, tienen que ser susceptibles de ser verdaderas; es decir, de expresar cualquier cosa que haya, que sea tal como la proposición expresa, con independencia de que en todo juicio se piense que es así, o de que se represente siendo así en cualquier otro símbolo de cualquier persona o personas. Pero esto es tanto como decir que la posibilidad es a veces real.»[570]

La ampliación modal-ontológica[571] del realismo crítico del sentido del año 1868 brinda a Peirce la oportunidad de distanciarlo consecuentemente, tal como deseaba en su crítica a Berkeley de 1871[572], del modelo idealista-nominalista de explicación de la realidad, mediante el concepto de experiencia posible. Igualmente le permite transformar el modelo kantiano de limitación de la validez de los conceptos a la experiencia posible en un sentido pragmatista (es decir, empleando experimentos reales para establecer la validez de los conceptos). Una muestra de esta clarificación de la posición peirceana es la reinterpretación, tras los intentos fracasados de 1872 y 1878, del ejemplo del diamante[573].

Por lo pronto, Peirce supera la tentación, a la que había cedido en varias ocasiones, de reducir el sentido del concepto «duro» en «el diamante es duro» a una prueba factual de su dureza, y enfrenta esta reducción a la estructura lógico-gramatical del *would-be-conditionalis*. Análogamente, enfrenta la realidad de lo real a la incertidumbre de que lo real llegue a ser conocido:

> «Pues, si el lector vuelve a la máxima original del pragmaticismo (...)[574] verá que la cuestión es, no la de qué sucedió *de hecho*, sino la de si hubiese estado bien adoptar una línea de comportamiento cuyo éxito dependía de si este diamante resisti*ría* un intento de rayarlo, o de si todos los otros medios lógicos de determinar cómo debía clasificarse lleva*rían* a la conclusión que, por citar las mismas palabras de este artículo,

sería «la única creencia que podía resultar de la investigación llevada lo *suficientemente lejos*[575]»[576].

Merece la pena observar que con esta corrección Peirce no deseaba retomar el argumento del año 1878, según el cual, la cuestión de la dureza o debilidad del diamante era una cuestión de terminología. Se limitaba a descartar el tratamiento nominalista y convencionalista de esta cuestión, que la convertía en un «mero» asunto de regulación lingüística, de «uso del lenguaje» arbitrario[577]. Su lógica semiótica de la investigación estaba anticipando aquí un desarrollo característico de la filosofía del análisis del lenguaje del siglo XX. Al igual que el primer Carnap, Peirce estuvo un tiempo fascinado por la idea de reducir los problemas de la ontología a meros problemas de lógica del lenguaje (*in the Formal Mode*), lo que le permitiría eliminarlos[578]. De modo semejante al de la «onto-semántica» del último Carnap y al de la teoría de los juegos del lenguaje del último Wittgenstein, Peirce volvería al problema de la ontología como problema a resolver mediante el análisis y la crítica del lenguaje[579].

Pero para Peirce ¿cuál sería la solución al problema de la dureza, nunca realmente comprobada, del diamante, según una semio-ontología modal positiva? Peirce busca la solución en una referencia al orden real de las leyes de la naturaleza que vincula la dureza que se predica del diamante como atributo suyo al resto de sus atributos experimentables y a los del resto de los diamantes: «¿cómo puede dejar de insinuar la dureza de todos los otros diamantes *alguna* relación real entre ellos, sin la cual un trozo de carbón dejaría de ser un diamante?»[580]. Esta referencia permite responder a la siguiente pregunta: ¿en qué consiste la dureza experimentable de un diamante si no se tiene experiencia efectiva de ella? (es decir, la pregunta a la que Berkeley sólo pudo contestar recurriendo a la *perceptio perennis* divina). Sin embargo, deja sin responder una pregunta más profunda: ¿en qué consiste el significado de la dureza (es decir, la dureza en cuanto atributo predicado) en general y en el caso de que su predicación esté correctamente fundamentada pero no haya sido aún verificada? Más bien, la respuesta a esta pregunta –formulada por el pragmatismo semántico– está ya presupuesta en la pregunta por la dureza experimenta*ble* del diamante cuando no ha sido efectivamente experimentada. Pero ¿en qué consiste la experimenta*bilidad* de la dureza del diamante aquí presupuesta? Esta es en realidad la pregunta que, en el marco de la lógica y la ontología modales que había postulado, se hizo Peirce en 1905.

Su respuesta es la siguiente:

> «A la vez <que tomamos en consideración el orden real legal de la naturaleza>, tenemos que descartar la idea de que el oculto estado de cosas (sea una relación entre átomos u otra cosa), que constituye la realidad de la dureza de un diamante, pueda posiblemente consistir en algo que no sea la verdad de una proposición condicional general. Pues, ¿a qué otra cosa se refiere toda la enseñanza de la química sino al «comportamiento» de diferentes posibles tipos de sustancia material? Y, en qué consiste este comportamiento, sino en que si una sustancia de un cierto tipo estuviese expuesta a un cierto tipo de agente se seguiría un cierto tipo de resultado sensible?»[581].

Si la interpretamos desde el punto de vista del *pragmaticismo* peirceano, esta respuesta contiene dos asuntos centrales: En primer lugar, la idea de un pragmatismo trascendental elaborado a partir de su propia transformación del pensamiento de Kant mediante la semiótica y la lógica de la investigación de 1869 y 1871[582].

Este rasgo estructural[583] puede expresarse también mediante la siguiente proposición condicional contrafáctica: Si no existiese una comunidad real de los científicos que mediante procedimientos de inferencia (deducción, inducción, abducción) y mediante la interpretación sígnica interrelacionase y constituyese conjuntamente las experiencias experimentales y la acción instrumental, o mejor, racional conforme a fines; entonces, la dureza del diamante existiría tan poco como la *realidad* («Realität») de lo real. Por explicarlo brevemente con un ejemplo: Si en la práctica nadie pudiese hacer comprobaciones acerca de la dureza, no tendría sentido hablar de la dureza del diamante. *Esta* proposición condicional contrafáctica manifiesta indirectamente, en el nivel de la reflexión filosófica trascendental, el horizonte apriórico de referencia o, por decirlo así, el «paradigma» del juego del lenguaje de la ciencia natural y la tecnología (que incluye a las ciencias sociales y a la tecnología social estilizadas al modo cientifista y tecnológico)[584]. Pero si admitimos, con Peirce, que una filosofía crítica del sentido implica una teoría del realismo de los universales, tendremos que reconocer que la referencia peirceana según la cual sólo en la «verdad de una proposición condicional universal» podría «radicar la realidad de la dureza del diamante» tiene que contener aun un aspecto ontológico-modal, al que en la siguiente aclaración nos referiremos como estructura *counter-factual*. La reflexión que sigue puede aclarar este punto:

Si pudiésemos tener expectativas seguras de la experiencia de la dureza del diamante (o del conocimiento completo de la realidad de lo real), o mejor, si pudiésemos predecirla mediante un pronóstico incondicionado entonces, como Peirce sugiere en diversas ocasiones, el rea-

lismo de los universales implicado en el pragmaticismo se limitaría a dar por supuestas *leyes* reales; o, para ser más exactos, se limitaría a dar por supuesto que éstas, en tanto que leyes siempre ya existentes, tendrían que determinar de modo absoluto todo acontecer. Peirce rechazó este supuesto en la metafísica del *Tijismo* de los años 1891 y siguientes, concibiendo las leyes mismas de la naturaleza como «habits» que se constituyen constamentemente en el continuo de las posibilidades reales[585]. En el análisis del ejemplo del diamante de 1905, la lógica pragmática de la investigación ratifica el concepto de *posibilidad real* postulado especulativamente en su metafísica: la clarificación del sentido de la realidad mediante experimentos mentales no puede, de hecho, esperarse de predicciones incondicionales o de sus respectivas proposiciones en modo indicativo, sino sólo de prognosis condicionales que han de formularse en proposiciones condicionales contrafácticas o subjuntivas[586]. La «verdad de una proposición condicional universal» a la que Peirce recurre no sólo implica la posibilidad, condicionada por la realidad de una *ley*, de deducir el resultado experiencial esperado del antecedente; implica también la *posibilidad* de que el experimentador satisfaga la condición del antecedente mediante la praxis real. En pocas palabras, la posibilidad de la experiencia de la realidad de lo real (por ejemplo, la dureza del diamante) presupone, en tanto que libertad práctica, la *posibilidad real* o la vaguedad real.

El excurso sobre la lógica modal ratifica la corrección de esta interpretación. En él, Peirce contrasta la *posibilidad* meramente *subjetiva* (la falta de conocimiento acerca de un estado de cosas) con la *posibilidad objetiva*. Ejemplifica esta última con la proposición «si quiero puedo ir a la costa» y con el supuesto del azar absoluto o de la vaguedad en el universo «análoga a la indecisión de una persona»[587].

Otra confirmación la ofrece la parte final del texto, que a la pregunta «¿Cuál es el contenido intelectual del pasado, el presente y el futuro?»[588] busca una respuesta en términos de la *máxima pragmática*. De modo parecido al de la ontología existencial de M. Heidegger, se investiga el tiempo no como tiempo de fechas objetivas, como sucesión cualitativa o cuantitativa de momentos, sino en sus tres aspectos (cfr. los «extasis» de Heidegger), cuyo sentido diferencial (¡sólo!) puede explorarse en «la repercusión que se concibe tiene en nuestro comportamiento»[589]. No obstante, en este intento de explicar su sentido, Peirce parte del supuesto de que «el tiempo es real»[590], e incluso del de que «el tiempo es una variedad particular de la modalidad objetiva»[591]. Por ello, Peirce considera, también aquí, que la tarea del pragmaticismo consiste en desvelar, en términos del realismo de los universales, las implicacio-

nes modal-ontológicas a partir de una descripción de la situación práctica en el sentido del *commonsense*[592].

Peirce caracteriza del siguiente modo los tres aspectos del tiempo que se concibe tienen repercusión en nuestro comportamiento:

1. El pasado es el modo temporal que abarca todo *lo que podemos saber*, es decir los *hechos* consumados o *existentes* que *nos afectan* y sobre los cuales nosotros, por el contrario y por principio, no podemos ya influir[593]. Por ello, nos lo representa inmediatamente la *memoria*; pero también «la parte del pasado que está más allá de la memoria» tiene para nosotros el significado de que «tenemos que comportarnos en conformidad con la misma»[594], puesto que podemos llegar a conocerla y nos afecta. Este es para Peirce el tema pragmático de la investigación histórica en un sentido amplio, que incluye la historia natural.

2. El futuro es el modo temporal que no puede afectarnos como algo existente, no siendo en esta medida «real» («actual»). De ello Peirce no deduce que el futuro no nos afecte en absoluto o que, por el contrario, podamos controlarlo indiscriminadamente. El futuro nos afecta, más bien, «a través de su idea, esto es, tal como lo hace una ley»[595]. Peirce vuelve a toparse aquí con el problema de la posibilidad real implicada en la estructura de las proposiciones contrafácticas. En esta ocasión, su respuesta es la siguiente: «la concepción simple es la de que, en el futuro, todo está o bien *destinado*, es decir, dado ya necesariamente, o bien *no está decidido*»[596]. Respecto de la repercusión que se concibe tiene en nuestro comportamiento, esto significa que «los hechos futuros son los únicos hechos que podemos controlar en alguna medida; y todo lo que pueda darse en el futuro que no sea sometible a control, es lo que seremos, o tendríamos que serlo, capaces de inferir en circunstancias favorables»[597].

3. Para Peirce, el presente, «esta muerte viviente en la que renacemos»[598], es lo más difícil de explicar racionalmente. Ello se debe, obviamente, a que el presente es el modo de la experiencia precognitiva –tanto del puro ser así del mundo (sensación en el sentido de Primeridad no relacional) como de la sorprendente resistencia a la voluntad–, del no-yo, del mundo en tanto que «mundo exterior» independiente del yo (experiencia en el sentido de Segundidad)[599]. Según Peirce, «en el presente no hay tiempo en absoluto para inferencia alguna». Y eso significa, por tanto, que no hay tiempo para el conocimiento consciente y controlable en el sentido de la Terceridad, y «menos que nada» tiempo para la inferencia relativa al «self»[600]. De ello Peirce saca la consecuencia

de que el presente, en tanto que «percepción», es sólo un tipo de experiencia prerreflexiva del objeto del deseo y, por ello, también de la resistencia a la voluntad: «La conciencia del presente es, pues, la de una lucha por lo que será <of a struggle over what shall be>»[601]. La situación problemática que había forzado a Peirce a postular la percepción en términos de Primeridad de la Terceridad surge de nuevo aquí en forma aporética, pues ¿de qué otro modo podríamos concebir la posibilidad de una descripción fenomenológica de la experiencia precognitiva del presente como «el estado naciente de lo actual»[602] entre lo determinado y lo indeterminado?[603].

La importancia de este intento de explicar el tiempo tomando en consideración la situación práctica de los hombres y la mediación entre teoría y praxis (que por lo que sé es el primero), se hace patente si consideramos un pasaje de las conferencias Gifford sobre «Física y Filosofía» en el que Werner Heisenberg expone la teoría de la relatividad de Einstein[604]. En primer lugar, Heisenberg da una definición de los conceptos «pasado» y «futuro» que apenas difiere de la de Peirce. Según Heisenberg, este tipo de definición tiene la ventaja de ajustarse al uso corriente de estas palabras y de no hacer depender «el contenido del futuro o del pasado» del estado de movimiento del observador o de otras propiedades del mismo[605]. Con todo, Heisenberg hace comprensible, partiendo de estos presupuestos, una distinción decisiva entre la teoría clásica y la relativista. Esta distinción implica que la teoría de la relatividad difiere, en su concepción del presente, tanto de la concepción clásica como de la de Peirce:

> «En la teoría clásica suponemos que el futuro y el pasado están separados por un intervalo de tiempo infinitamente corto que podríamos denominar momento presente. En la teoría de la relatividad hemos aprendido que la situación es diferente: el futuro y el pasado están separados por un intervalo finito de tiempo cuya extensión depende de la distancia <¿de los sucesos?> respecto del observador. Cualquier acción puede sólo propagarse a una velocidad menor o igual a la de la luz. Por consiguiente, un observador no puede, en un momento dado, ni saber ni influir en suceso alguno en un punto distante que tenga lugar entre dos tiempos característicos. Uno de ellos es el instante en el que la señal luminosa tendría que emitirse en el lugar del suceso para alcanzar al observador en el momento de la observación. El otro es el momento en el que una señal luminosa que emite el observador en el momento de la observación alcanza el lugar del suceso. Todo intervalo temporal finito entre esos dos instantes puede decirse pertenece al tiempo presente del observador en el instante de la observación. Pues en ese intervalo temporal cualquier suceso puede conocerse allí en el acto de la observación

o ser influido desde allí. Así es como se ha definido el concepto de presente. Cualquier suceso que tiene lugar entre estos dos tiempos característicos puede llamarse "simultáneo al acto de observación"»[606].

Partiendo de esta definición amplia de la simultaneidad, Heisenberg desarrolla la definición einsteiniana, más restringida, que parte de la coincidencia de dos sucesos en un mismo tiempo y en el mismo punto del espacio. Lo decisivo para esta definición y para la definición del instante presente en la que se basa es que el tiempo no se defina ni con independencia de la distancia espacial entre sucesos y observador, ni con independencia de la luz, cuya velocidad es finita, como medio óptimo de percepción o medida. Sólo porque la medida en el mundo humano cotidiano permite, en la práctica, considerar infinitamente grande a la velocidad de la luz, pudo ignorar la física clásica el continuo espacio temporal (Minkowski-Einstein) y suponer que el presente es un intervalo infinitamente pequeño en la transición del futuro al pasado.

No hay duda de que Peirce estaba aún atado subjetivamente a la definición clásica del instante presente. Pero tampoco puede haber ninguna duda de que su pragmaticismo semántico contenía los presupuestos filosóficos de la explicación y definición de todo concepto físico espacio-temporal en términos de posibles mediciones; lo que a la vez significa, en términos de condiciones materiales de posibilidad de la medida. Al comienzo de su análisis del tiempo, Peirce parece haber adoptado ya una vía de reflexión que podría haber conducido a su desarrollo a su completo en los términos de Heisenberg: «Por ejemplo, cuando una *Nova Stella* irrumpe en los cielos, afecta a nuestros ojos tanto como lo haría una luz que hubiésemos encendido en la oscuridad con nuestra propia mano; y, sin embargo, es un suceso que ocurrió antes de que se construyesen las pirámides». Está claro que a Peirce no le interesaba aquí «si el pasado lejano puede actuar *inmediatamente* sobre nosotros, sino si nos afecta tal como hace cualquier existente»[607]. Fue precisamente esta equiparación de lo pasado con lo existente, que podemos conocer desde el punto de vista de su «repercusión concebible sobre nuestro comportamiento», la que abrió la perspectiva intelectual desde la que se respondió a la crisis de fundamentos de la física a principios del siglo XX.

V

Conclusión: Peirce y el futuro de la teoría de la ciencia

De este modo creo haber llegado al punto final de mi interpretación de los escritos de Peirce. El germen del pragmatismo específicamente peirceano aparece en 1871 y empieza a desarrollarse en el «Metaphysical Club» bajo la influencia de los amigos del Peirce. De él procede la posterior, y en mi opinión más original, concepción del realismo crítico del sentido y la transformación semiótica del kantismo. Pero fue la concepción de la modalidad y del tiempo, que he expuesto al final de la anterior sección, la que dio a esta filosofía su forma definitiva. Peirce mismo le dio la denominación de «Pragmaticism». Por pragmaticismo entendía la concepción básica de una lógica normativa y metódica de la investigación científica. Según la intención de Peirce, ese planteamiento dotaría al pragmaticismo de un perfil más riguroso y matizado que el de la «visión humanista del mundo» que W. James y F. C. S. Schiller habían ido desarrollando desde 1897 a partir del pragmatismo. Pero por otra parte, y también conforme a las intenciones de Peirce, mediante la fijación metacientífica de objetivos y la restricción que acabamos de mencionar, el *pragmaticismo*, a diferencia del «pragmatismo» de orientación subjetiva de James y Schiller, tenía que recoger en su seno la primacía de la metafísica sinejística de la evolución orientada cosmológicamente. En razón de estos cometidos, el *pragmaticismo* tenía que apoyarse tanto en el *critical commonsensism* como en el *realismo de los universales.*

Dicho con mayor exactitud: *Siguiendo* a Kant y Hume y *a través* de toda la radicalización moderna de la *crítica* del conocimiento, el *critical commonsensism* tenía que hacer posible un filosofar nuevo al estilo de Aristóteles; respetando la reserva metódica del falibilismo y el meliorismo tenía que hacer valer, mediante la conciencia crítica del sentido, la pretensión de verdad (en cierto modo proto-ontológica) del *commonsense y* el lenguaje ordinario, pretensión que pervive ingenuamente en

las proposiciones de toda filosofía, por crítica o escéptica que fuere[608]. En mi opinión, Peirce nunca conceptualizó suficientemente este tema, el más profundo de su filosofía. Pienso también que, en su último intento de realizar una síntesis reflexiva del *critical commonsensism* como posición filosófica, se quedó, en parte, más acá de los artículos en los que llevó a cabo su primera transformación de la filosofía de Kant en términos de crítica del sentido. Esto mismo es también parcialmente válido en el caso de ese *realismo de los universales* que, formulado entre 1868/71, era el resultado necesario, de acuerdo con el punto de vista del *critical commonsensism*, de la fundamentación, en términos de crítica del sentido, del «realismo empírico» kantiano. Por otro lado, como ya se ha reiterado, Peirce no aplicó su genial bosquejo de definición de la realidad de lo real hasta 1905, cuando empleó su concepción lógico-modal y ontológico-modal de la teoría de los universales para criticar todos los prejuicios del nominalismo tardo medieval y moderno contra los que había luchado toda su vida. Sólo entonces consiguió liberar de todo vestigio de ese nominalismo metafísico que encontramos en Berkeley, o incluso en Kant, a su proyecto de «mellonización», es decir a su proyecto de interpretación del sentido de la realidad por referencia a la *experiencia posible* en el futuro, tan profundamente característico de su filosofía. De hecho, pienso que el desarrollo de esta idea en términos de *posible verdad ontológico-real de las proposiciones condicionales contrafácticas* se convierte en postulado obligado cuando consideramos como mala metafísica tanto el idealismo teológico berkeleyano como el presupuesto kantiano del trasmundo («Hinterwelt») de la cosa en sí incognoscible.

Si volvemos al pragmaticismo peirceano desde la perspectiva del presente, vemos primordialmente en él el bosquejo programático de una «lógica de la ciencia» para el futuro. No hace falta decir que entre tanto, en la *filosofía analítica*, la lógica de la ciencia ayudada por la lógica matemática, ha dejado atrás a Peirce en materia de *technicalities*. Pero me parece igual de cierto que el proyecto radical bidimensional (sintáctico-semántico), que la *lógica de la ciencia* moderna toma del programa metafísico del *empirismo lógico* antimetafísico y que obliga a la reducción de los problemas metacientíficos de la llamada «dimensión pragmática» (esto es, los problemas relativos al sujeto intérprete de la ciencia) al problema de una *science* empírica, es por principio inferior al proyecto semiótico tridimensional de Peirce. Además, a menos que me engañe, estamos asistiendo ya a una reestructuración, o bien a la disolución, de la «lógica (bidimensional) de la ciencia» orientada, en última instancia, según un modelo metamatemático de raigambre platónica.

Este empieza a ceder terreno frente a una «teoría de sistemas» que concibe la ciencia como una «empresa» humana y social.

Llegado a este punto, creo necesario traer a la memoria (hoy que Peirce corre el riesgo de ser considerado precursor y profeta de un cientifismo cibernético-tecnológico, e incluso de una filosofía tecnocrática) las reflexiones de Peirce acerca de los límites de la razón instrumental, así como el lado hermenéutico de la idea, elaborada por él mismo y por Royce, de una «comunidad de comunicación». Siguiendo el modelo de los procesos de regulación y adaptación, la «teoría de sistemas» cree inútilmente poder *objetivar* la relación que la ciencia mantiene con la praxis, y así la comunicación entre los sujetos humanos de la ciencia. Esto conduciría, según la perspectiva peirceana, a una reducción semiótica inaceptable de la comunidad de interpretación en cuanto sujeto de la ciencia. Representaría una recaída en la metateoría bidimensional. En el *pragmaticismo*, la «comunidad de interpretación», como sucesora del «sujeto en general» kantiano, tiene que mantener su lugar sistemático trascendental. En términso modernos, esto significa que tiene que representar la metadimensión de toda objetivación de las empresas humano-sociales que la teoría de sistemas lleve a cabo.

Nos encontramos aquí con el punto a partir del cual la teoría de la ciencia tendrá que ir más allá de Peirce y, por ello, más allá de la forma más sublimada de cientifismo. Si llevamos a sus últimas consecuencias la idea, presente ya de modo implícito en el «Socialismo Lógico» de Peirce, de que el mundo no puede conocerse («explicarse») partiendo de sus estructuras prefijadas conforme a leyes, sino que ha de seguir construyéndose responsablemente en tanto que mundo histórico-social de las instituciones y de los hábitos, se verá con claridad que al hombre, situado frente a la humanidad, se le presentan otras tareas que de las de objetivar y explicar el mundo mediante la *science* o la de convertir a la *science* en comportamiento guiado por la racionalidad de los fines (esto es, en tecnología en el más amplio sentido del término). En tanto que miembros de la comunidad de interpretación, los seres humanos tienen que seguir siendo para la humanidad el sujeto de la ciencia y, con todo, tema del conocimiento y la praxis racionales. A través del problema metacientífico del *acuerdo* («Verständigung») sobre conceptos y operaciones de la *science*, Peirce, y de modo implícito la moderna logic of sicence, llegan a considerar expresamente esta situación. Sin embargo no tienen en cuenta que el acuerdo de sentido referido a la experiencia experimental posible y a las operaciones técnicas representa sólo un caso límite de las tareas que, en el seno de la *comunidad de interpretación*, se le presentan a la comprensión intersubjetiva; caso límite en el que el correspondiente acuerdo de sentido, basado en ope-

raciones lógicas y técnicas repetibles y en experiencias de experimentadores intercambiables, puede alcanzarse en la situación histórica tanto entre individuos irreemplazables como entre grupos de individuos.

Pero incluso en este caso la «community of investigators» requiere en la práctica, tal como la reciente «crítica de la tradición» de las escuelas científicas está en condiciones de mostrar[609], de un genuino acuerdo («Verständigung») hermenéutico orientado históricamente. Este acuerdo dentro de, y entre, las diferentes escuelas, así como en fin, y esto constituye una tarea cada vez más urgente, el acuerdo entre juegos del lenguaje esotéricos de las escuelas científicas y la sociedad que ha de organizar la ciencia y aplicar sus hallazgos responsablemente; el acuerdo en el ámbito de la *science*, en una palabra, constituye en última instancia, tal como sostuvo Royce, un continuo con el acuerdo político y moralmente relevante entendido como mediación de la tradición y orientación hacia fines en la comunidad humana de interpretación en general.

De este modo, el fundamento semiótico de la filosofía de Peirce (el a priori de la comunidad de comunicación) abre por sí mismo el camino para una interpretación complementaria a la de la interpretación cientifista de Peirce[610]. Caracteriza, según creo, el punto de arranque de una nueva fundamentación de las *ciencias del espíritu comprensivas* («verstehende Geisteswissenschaften»), concibiéndolas como ciencias del acuerdo («Verständigungswissenschaften»)[611]. Desde el punto de vista de estas ciencias del acuerdo, la explicación pragmaticista de las dimensiones del tiempo requiere de una nueva revisión, puesto que el futuro no queda suficientemente determinado para el acuerdo intersubjetivo acerca del horizonte de sentido de los diferentes fines posibles en términos de la alternativa que plantea Peirce (que afirma que, o bien es cognoscible como algo determinado, o bien es modificable mediante manipulación).

En cuanto representación humana, el futuro no puede considerarse en la práctica como mero objeto de la manipulación posible, puesto que no está aún determinado. Pues aunque la manipulación sea posible o incluso deseable desde el punto de vista de la ingeniería social, presupone un acuerdo comunicativo entre quienes la conciben y quienes en el futuro habrán de ser los sujetos de la manipulación planificada[612]. Tampoco el pasado («Vergangenheit»), como pasado intersubjetivo («intersubjektive Gewesenheit») de la comunidad de los intérpretes, contiene únicamente hechos consumados cuya relación con nosotros haya de ser la de la causalidad eficiente. Sólo aquellos hechos y documentos de la llamada historia real que han de evaluarse como «restos» de esta historia o, a lo sumo, como «fuentes» de investigación de los hechos de la historia real, sirven a la explicación meta*científica* del pasado tal como Peirce la entiende. No así los documentos –textos– cuyo sen-

tido pueda evaluarse como aportación al diálogo en la comunidad de los intérpretes. Y es precisamente aquí, enel punto de arranque de la tarea propiamente hermenéutica de las *Geisteswissenschaften*, donde nos enfrentamos a la particularidad de que los documentos humanos del pasado podrían retener lo que para nosotros serían posibilidades vitales aún no realizadas. No me refiero con ello a la particularidad, analizada por Peirce, de que para nosotros el sentido de la tradición consista en la posible confirmación futura, o falsación, de información relativa a determinados hechos que son aún actuales («wirkend»). Me refiero a algo completamente distinto, algo que, de acuerdo con Peirce, tendría su lugar en el futuro. Los documentos del pasado contienen argumentos significativos («Sinnmotive») que, en tanto argumentos («Motive»), ni han producido ni producen consecuencias en términos de explicación causal («Kausal-Erklärung»), sino que en tanto visiones comprensivas de objetivos («verstehende Zielvisionen»), señalan objetivos que posiblemente podremos realizar»[13].

Así, en el problema de la comunicación que Peirce reconocía como problema de presupuestos de la moderna lógica de la ciencia se delimita, a la vez, un programa complementario al del análisis pragmaticista de la posible mediación entre teoría y praxis. Lo que aquí está en juego no es sólo el consenso (en el sentido peirceano del término) referido a la interpretación de los resultados de la *science*, consenso que garantizaría el autocontrol del comportamiento humano en términos de «habits» tecnológicos; está además en juego un consenso referido a las interpretaciones de sentido que han de acreditarse a través de una interacción histórica entre los hombres y cuyo resultado es incierto. Todas las interpretaciones relevantes de las ciencias del espíritu y de las ciencias sociales críticas remiten en última instancia a esta clase de consenso. Y es aquí donde, como ya he indicado, las ideas de James y Dewey acerca de una verdad que ha de ser hecha por los hombres se convierten en punto central de un *pragmatismo humanista* que va más allá de Peirce. Por esta razón, estas ideas no merecen considerarse como una ampliación del *pragmaticismo* peirceano, puesto que presentan como ilusión que debe abandonarse en favor de una concepción subjetivista, ficcionalista y utilitarista la verdad la idea de lo real como verdad objetiva que puede alcanzarse *in the long run*. Esa clase de pragmatismo vulgar, que podría apelar a Nietzsche o a W. James, no tiene ninguna probabilidad de éxito frente a la fundamentación de la argumentación posible que realiza la crítica peirceana del sentido. Pero el descubrimiento del problema de la verdad de los asuntos de hecho que los seres humanos tienen aún que construir sobre la base de, y como complemento a, las realidades existentes es un caso diferente.

Aquí es donde el concepto de objetividad propio de la *science*, al igual que el de la racionalidad técnico-instrumental válida para todos, tiene que tenerse en cuenta y finalmente trascenderse. También aquí, el pragmatismo humanista se encuentra con las otras dos filosofías de la mediación entre teoría y praxis elaboradas en la sociedad industrial contemporánea[614]. En *The Will to Believe*, W. James defendió de forma clásica el derecho a la mediación existencial de teoría y praxis en «situaciones límite». En ellas, todo ser humano libre y consciente es un «individuo» (Kierkegaard), sea cual sea el orden social al que pertenezca. Esta perspectiva existencial no sólo establece los límites pragmáticos de las pretensiones del «socialismo lógico» de Peirce, sino las de ese otro de mayor alcance, el socialismo de Marx. Y ello a pesar de lo justificado de la exhortación de este último a la integración del compromiso existencial del individuo en el de la sociedad. Por otro lado, es dudoso que a la larga pueda bastar con glorificar ideológicamente ese sistema de complementariedad, constituido en el mundo occidental, en el que el pragmatismo público carente de valores y la racionalidad científico-tecnológica relegan todo problema ético a la esfera, presuntamente existencial, de la decisión privada. En las presentes condiciones de tecnología social y manipulación, esa despolitización y la disolución de la «opinión pública» que la acompaña no garantizan la libertad, sino que tienden a que, con el tiempo, se eliminen los presupuestos políticos y morales en los que se apoyan tanto la *science* valorativamente neutral como las decisiones existenciales valorativas de los individuos.

De este modo, pienso, se perfila el campo de acción de una mediación emancipatoria y pública de la teoría y la praxis. En él se decidirá la lucha dialéctica que por la esencia de la democracia mantienen el marxismo y el pragmatismo alineado en torno a Peirce y Dewey. El pragmatismo tendrá que aprender del marxismo que la estructura de la mediación histórica entre la teoría y la praxis no puede reducirse a experimentos, repetibles por principio, en sentido técnico y científico. Pero, por otro lado, el marxismo sólo podrá ser tomado en serio como teoría de la ciencia cuando renuncie definitivamente a la pretensión de ser una *science* objetiva capaz de enunciar *predicciones absolutas* acerca del proceso histórico, pretensión que diferencia al marxismo del modelo de *science* analizado por Peirce[615]. Tendrá que renunciar al programa científico-objetivista de mediación entre la teoría y la praxis en favor de un programa «crítico» y comprometido con la emancipación. Pero, para defenderlo realmente como programa de la emancipación posible de la humanidad, tendrá que aprender del pragmatismo a superar el espíritu dogmático en favor de aquel espíritu de comunicación y comunidad de experimentación que Peirce y Dewey preconizaran.

[1] Cfr. Murphey: *The Development of Peirce's Philosophy*, Cambridge, Mass, 1961, p. 291 y s.

[2] Peirce pudo haber concebido su ideal de una *Community of Scholars* en la Universidad Johns Hopkins. Con una clase de estudiantes entre los que se encontraban Christine Ladd y O. H. Mitchell, el cofundador de la lógica de cuantores, preparó los *Studies in Logic, by Members of the Johns Hopkins University* (Boston, 1883). Como preceptor académico y principal figura del «Metaphysical Club», fundado por él en 1879 (siguiendo el modelo del famoso «Metaphysical Club» en el que naciera el pragmatismo, de 1871 y años sucesivos) influyó en una élite de jóvenes investigadores americanos, de entre los cuales puede citarse a Thomas Craig, Josiah Royce, John Dewey y Thorstein Veblen. Cfr. Max Fisch y Jackson J. Cope: «Peirce at the Johns Hopkins University», en Studies I, loc. cit. pp. 277-311).

[3] Murphey, loc. cit., p. 292.

[4] Cfr. supra.

[5] Cfr. supra, nota 28 y p. 40.

[6] El 10 de noviembre de 1900 Peirce escribe a James: «¿Quién inventó el término pragmatismo, tú o yo? ¿En dónde apareció publicado por vez primera? ¿Qué entiendes tú por pragmatismo?». James responde en una postal del 26 de noviembre de 1900: «Fuiste tú quien inventó el término «pragmatismo» y yo quien lo refrendó en una conferencia titulada "Philosophical Conceptions and Practical results" de la que te envié dos copias hace un par de años, sin que dieses acuse de recibo» (8.253, p. 543 de mi edición). Cfr. las detalladas memorias de la época del «Metaphysical Club», que Peirce escribió en 1907 (5.13, pp. 500 y s. de mi edición) y 1909 (pp. 141 y ss. de mi edición).

[7] «The Fixation of Belief» y «How to Make our Ideas Clear», vid. pp. 149 y ss. de mi edición.

[8] En la conferencia popular que James organizara en 1898 sobre el tema «Philosophy and the Conduct of Life» (1.616-667), el «padre del pragmatismo» se presenta ante el desconcertado público con las siguientes palabras: «I stand before you an Aristotelian and a scientific man, condemning with the whole stregth of conviction the Hellenic tendency to mingle phylosophy and practice» (1.618). De este modo desahogaba su enfado por no poder hablar, de acuerdo con su propuesta, de la «Objective Logic» (esto es, Idea lógica de la Evolución), viéndose precisado a hacerlo sobre «topics of vital importance» (Cfr. 1.623). En su artículo de 1902 sobre «Pragmatic and Pragmatism» perteneciente al Baldwin's «Dictionary of Philosophy and Psychology», escribe: «The Doctrine appears to assume that the end of man is action - a stoical axiom which, to the present writer at the age of sixty, does not recommend itself so forcibly as it did at thirty» (5.3; p. 316 de mi edición); cfr. infra.

[9] Cfr. carta de Pierce a Mrs. Ladd-Franklin fechada el 20-10-1904 (p. 421 nota 1 de mi edición). James caracteriza el curso con las siguientes palabras tomadas de su propio curso sobre el pragmatismo de 1908: «flashes of brilliant light relieved against Cimmerian darkness». (Según cita de los editores de los Collected Papers, vol. 5, p. 11.)

[10] 5.414 (432). En lo sucesivo citaremos los textos de la última serie del «Monist» como «Artículos sobre el pragmaticismo».

[11] Cfr. supra, Primera Parte, IV. He prestado poca atención a la relación entre la teoría pragmática del significado, tal como apareció en la recensión sobre Berkeley (1871) y la lógica de relaciones, desarrollada por Peirce entre 1869 y 1870 a partir de los trabajos de De Morgan. Vid. Murphey, Developement, pp. 151 y ss. Cfr. infra p. 000 y ss.

[12] Sobre la división del desarrollo de la obra de Peirce en cuatro periodos. Cfr. supra p. 38 y ss.

[13] Cfr. Murphey, cap. XVII.

[14] Cfr. Kant: Kr.d.r.V. (A 832 y s., B. 860 y s.). Cfr. Peirce 5.7-12 (498 y ss.) y 1.176-179. Murphey empleó el principio de la arquitectónica como hipótesis heurística subyacente en su impresionante «Historia del desarrollo de la filosofía de Peirce».

[15] Cfr. supra.

[16] Es importante distinguir claramente entre el problema trascendental de la «lógica de la investigación» (y en particular de la «deducción trascendental» de la validez de las inferencias sintéticas, que Peirce presentó en 1869 y 1878) en términos de las condiciones de posibilidad de la experiencia, y el «trascendentalismo» que Peirce rechazó siempre. Por este último Peirce entendía esa metafísica de un sujeto trascendental, sus facultades y sus funciones a priori, que supone la posibilidad y necesidad de los juicios sintéticos a priori, y que habría de explicarse mediante la distinción entre mundo de la apariencia, constituido por el sujeto, y cosa en sí. De esta metafísica dice Peirce en 1910: «There is no need for Transcendentalism» (Cfr. Murphey, p. 39). Por otra parte, en 1893, Peirce sigue empleando el título «Transcendental Logic» para un fragmento de su «Grand Logic», obra que llegó a terminar pero no fue publicada (Cfr. CP, Vol. 8, p. 279).

[17] Cfr. la carta a W. James del 25 de noviembre de 1902 (CP, 8.254-257).

[18] No debería dejar de decirse aquí que en la obra de Peirce, sobre todo en su tercer periodo, pueden encontrarse numerosas formulaciones que conducen, a la luz de su «lógica de la investigación» de orientación kantiana, a una confusión entre *quaestio iuris* y *quaestio facti*. Sin embargo, aquí tiene más importancia su intento de mediar, yendo más allá de Kant, entre estos opuestos, intento que podríamos reconstruir con Peirce y contra él. Además, Peirce luchó expresamente contra la «naturalistic fallacy», al menos desde su fundamentación explícita de la «lógica normativa». Ejemplo de ello es su crítica del programa que Dewey formuló para sustituir la lógica por la «historia natural del pensamiento» (Cfr. 8.239-43).

[19] Esta distinción aparece por primera vez en un manuscrito de 1893, «Introduction, Association of Ideas». Murphey (op. cit., p. 359 y s.) supone que Peirce llegó a tal distinción tanto a través de los trabajos en psicología experimental que Jastrow y él mismo habían realizado en la Universidad Johns Hopkins sobre el tema «small differences of sensation» (cfr. en particular 7.21-35), como sobre todo a través de los *Principles of Psychology*» de W. James (2 vols., New York 1890). En su manuscrito, Peirce escribe: «Todas las inferencias se realizan bajo la influencia de la ley de la asociación. Pero podemos dividir toda acción física en dos grandes clases, las que se realizan bajo el dominio incontrolado de la asociación y aquellas en las que mediante el papel «agente» de la mente, signifique esto lo que signifique, las acciones quedan sometidas a la autocrítica y al autocontrol. Los actos pertenecientes a la última clase pueden calificarse de buenos o malos, los de la primera no podrían ser de otro modo que como son» (7.444). En los párrafos que siguen, Peirce intenta explicar, con ejemplos sumamente interesantes, la diferenciación gradual del control de la conciencia, que desde las inferencias inconscientes en los animales (asociación por contigüidad) y pasando por las asociaciones de similitud parcialmente conscientes (inferencias por analogía) que se encuentran sólo en los seres humanos y desempeñan un importante papel en el pensamiento mítico, llega hasta las inferencias controladas por la lógica y su sedimentación en la profesión de hábitos («habits»).

[20] Cfr. Kant (Gr. d. M. d. S., A y B, p. 52): «La universalidad de la ley por la cual suceden efectos constituye lo que se llama naturaleza en su más amplio sentido (según la forma); esto es, la existencia de las cosas, en cuanto que está determinada por leyes universales. Resulta de aquí que el imperativo categórico del deber puede formularse: obra como si la máxima de tu acción debiera tornarse, por tu voluntad, ley universal de la naturaleza». Cfr. ibid. A y B, p. 66: «El fundamento de este principio <el imperativo cate-

górico> es: la naturaleza racional existe como fin en sí mismo». Además A y B, p. 80 «(...) una completa determinación de todas las máximas mediante aquella fórmula, a saber: que todas las máximas, por propia legislación, deben concordar en reino posible de los fines, como un reino de la naturaleza». Al respecto observa Kant: «La teleología considera la naturaleza como un reino de los fines; la moral considera un posible reino de los fines como un reino de la naturaleza. Allí es el reino de los fines una idea teórica para explicar lo que es. Aquí es una idea práctica para realizar lo que no es, pero puede ser real por muchas acciones y omisiones, y ello de conformidad con esa idea».

[21] Se recuerda aquí que según la máxima pragmática no es posible la divergencia de los resultados de la investigación porque a través de ella se establece a priori una mediación semántica entre los criterios para la determinación de la evidencia de la coherencia entre teorías rivales, por un lado, y su confirmación experimental por el otro. Si, por ejemplo, dos teorías consistentes explican *in the long run* exactamente los mismos fenómenos experimentales, entonces y de acuerdo con la máxima pragmática, tienen idéntico sentido.

[22] Cfr. 5.357 (102 y s.).

[23] Cfr. 2.655 (220 y s.); cfr. 6.357.

[24] Cfr. 5.354 y ss. 2.654 y s. (101 y ss. y 218 y ss.).

[25] 5.412 (429); Cfr. supra. En el manuscrito no publicado «Basis of Pragmatism», de 1906, Peirce de hecho denomina «Practics» a la ética entendida como ciencia de la acción conforme a normas justas. (Cfr. 1.573 y s.)

[26] En 1898, año en el que sorprendentemente se recordó el «Pragmatism», Peirce escribe: «Ethics (...) is as useless a science as can be conceived. But it must be said, in favour of ethical writers, that they are commonly free from the nauseating custom of boasting of the utility of their science» (1.667). Cfr. además 1.635, 1.637, 1.653, 1.672, pasajes todos del año 1868.

[27] Cfr. 5.3-4 (315 y ss.), 5.433 (448); el pasaje más antiguo es probablemente el 2.116, del año 1900.

[28] Cfr. La carta que Peirce escribe a James en 1897 (en particular 8.251) y la que le escribe en 1902 (en particular 8.256), p. 541 y ss. de mi edición.

[29] Cfr. supra nota 7.

[30] 5.133 (388).

[31] 5.135 (389).

[32] Cfr. 5.392 y 5.394 (185 y 187); cfr. supra.

[33] Cfr. 5.433 (448).

[34] Esto se dirige contra la interpretación que W. James hizo de la máxima pragmática. Cfr. p. 527 de mi edición.

[35] 5.3 (316). Cfr. al respecto esta nota con la 5.402, n. 2 (211, n. 19), de 1893, cuyo contenido es casi idéntico.

[36] Cfr. supra.

[37] Cfr. supra.

[38] 5.3 (317); cfr. 5.430 y ss. (445 y ss.).

[39] En el marco del relativismo histórico, Erich Rothacker ha mostrado de un modo convincente cómo las «culturas en tanto que estilos vitales» («Lebensstile») remiten de varios modos al Summum Bonum. Cfr. en particular «Probleme der Kulturanthropologie», Bonn, 1948. John Dewey desarrolló la idea de los *value beliefs* habitualizados, equiparables con los *habits* que, según postulaba Peirce en 1902, están al servicio de la materialización de la *concrete reasonableness*.

[40] Puede demostrarse que todos los teoremas importantes de Peirce y los más logrados desde un punto de vista lógico, convergen en las paradojas del infinito o, como diría Peirce, en el problema de la «continuidad» o del «sinejismo».

[41] Cfr. supra; cfr. infra.

[42] Cfr. 1.575-1.584, 1.585-1.590, 1.591-1.615; además 5.121-5.136 (383 y ss.).

[43] Cfr. 5.353 y ss.

[44] Así lo afirma Peirce en 1869 (5.356).

[45] En «The Fixation of Belief», de 1877, Peirce caracterizaba la decisión de adoptar el método de la ciencia como "una elección que es mucho más que la adopción de una opinión intelectual, puesto que es una de las decisiones más importantes de la vida (...)» (5.387, p. 170 y s. de mi edición). En 1902 escribe: «(...) ¿Qué es el bien? Esta es apenas una pregunta normativa: es prenormativa. No pregunta por las condiciones del cumplimiento de un fin definitivamente aceptado, sino por lo que hay que buscar, no partiendo de un razonamiento, sino más allá de razonamiento alguno» (1.577). Esto podría compararse con la pretensión formulada por K. Popper de que la opción por el «racionalismo crítico» se basaría en una «decisión moral irracional», en un «act of faith» (*The Open Society and its Enemies*, London 1945, Vol. II, p. 231 y ss.).

[46] 1.575; cfr. 5.131 (387) y 1.573.

[47] 1.575.

[48] 1.577.

[49] Cfr. 5.213-5.263 (13-39); cfr. supra.

[50] Cfr. 5.382-5.383 (164 y s.); cfr. supra.

[51] Cfr. 1.582, además 5.111 y ss.

[52] En una crítica de 1906 al «pragmatismo Pluralista» de W. James no publicada en vida del autor, Peirce observa: ¿Significa lo satisfactorio <satisfactory> lo que excita una cierta sensación peculiar de satisfacción? En ese caso la doctrina resulta ser hedonista en lo que hace al ámbito del conocimiento. Pues cuando los hedonistas hablan de «placer» <«pleasure»> no quieren decir lo que así se denomina en el lenguaje corriente, sino lo que excita una sensación de satisfacción.

Pero decir que una acción o el resultado de una acción es satisfactorio es simplemente decir que no es congruente con el objetivo de esa acción. En consecuencia, el objetivo tiene que determinarse antes de poder acordarse, sea en el pensamiento o en la acción, que el resultado es satisfactorio. Una acción que no tiene otro objetivo que ser congruente con su objetivo no tendría objetivo alguno y no sería una acción deliberada <deliberate action> (...) Pues bien, es concebible que una acción no esté en relación con ninguna otra en lo que hace a su objetivo. De acuerdo con la doctrina hedonista, tal acción no podría tener otro objetivo que el de satisfacer su propio objetivo, lo cual es absurdo» (5.559-561, p. 494 y ss. de mi edición).

[53] Cfr. 1.551. Cfr. Murphey, p. 74 y ss., p. 88, p. 129.

[54] 5.130 (386 y s.). Cfr. 5.36; 1.91; 1.612 y s.; 2.199. Cfr. además la nota de 1905 sobre la máxima pragmática (5.402, n. 2). En éste como en otros numerosos pasajes, Peirce alude a las «Ästhetische Briefe de Schiller», la primera obra de carácter filosófico que leyó Peirce, contrando entonces quince años.

[55] 5.113.

[56] 5.132.

[57] Cfr. 5.113, 5.129 (384 y s.), 5.132.

[58] Cfr. 5.219-5.223, 5.291-5.292 (17 y ss. y 60 y ss.).

[59] Cfr. por ejemplo 2.81, 5.162 (395 y s.). Cfr. infra.

[60] 5.150, cfr. 5.157: «Thirdness pours in upon us through every avenue of sense».

[61] Cfr. 5.181-5.185 (403 y ss.)

[62] Cfr. 5.194, 5.205, 5.209 y ss. (415 y ss.).

[63] Cfr. 5.113, 5.119 (382 y s.), 5.132, 5.150, 5.157.

[64] Cfr. 5.38, 5.43 (344 y ss.), 8.213 (583 y s.).

[65] Cfr. 5.458 y ss. (473 y ss.).

[66] En una reducción tal de lo universal a un factum individual, aun cuando sea al de la historia del mundo, Peirce sigue viendo un ejemplo de nominalismo. Y así puede observar en el artículo «Pragmatic and Pragmatism» escrito en 1902 para el *Dictionary of Philosophy and Psychology* de Baldwin: «El nominalismo, hasta el hegeliano, mira retrospectivamente la realidad. Lo que toda la filosofía moderna hace es negar que haya un esse in futuro» (CP, VIII, p. 292). Cfr. además su crítica del hegelianismo como absolutización de la Terceridad: 5.90 y ss. (373 y s.). Para Peirce, la absolutización de la razón conduce a una reducción de su universalidad a la factualidad.

[67] 1.615 (1903).

[68] Cfr. 5.3 (315 y s.).

[69] Nota de 1905 a la máxima pragmática (5.402, n., p. 212, n. 20 de mi edición).

[70] Kant, GMS, A y B, p. 123.

[71] Kant, GMS, A y B, p. 127. Cfr. J. Habermas: *Erkenntnis und Interesse,* Frankfurt a. M. 1968, cap. 9.

[72] 8.259 (545).

[73] Cfr. 8.39 y ss. (253 y ss.). Para una interpretación más precisa de la recensión de Royce de 1885, cfr. infra.

[74] Esta concepción de la función indéxica estaba ya completamente elaborada en 1868, si bien faltaba aún la correspondiente distinción ontológica entre «existencia» de lo individual, ligada a los índices, y «realidad», representable mediante conceptos universales. Cfr. 5.287, 5.296, 5.352 (56 y s., 67, 69 y s.).

[75] Cfr. supra.

[76] Ya en 1885 escribe Peirce: «Nos encontramos ahora con que, además de los conceptos universales, hay otros dos tipos de signos que son perfectamente indispenables para todo razonamiento» (8.41, p. 256 de mi edición). Sin embargo, parece que Peirce no había considerado aún que los iconos eran expresión de un contenido empírico de las proposiciones. Pensaba en cambio que sólo eran necesarios para reflejar intuitivamente la forma lógica de la proposición, en el sentido de la «observación diagramática». Esto puede comprobarse en su «Contribución a la Filosofía de la Notación», donde introduce los iconos del siguiente modo: «Estos dos tipos de signo <símbolos e índices> bastan para expresar todo juicio <proposition>, pero no bastan para razonar a partir de proposiciones, puesto que obtener conclusiones mediante el razonamiento es observar que allí donde se dan ciertas relaciones, se hallarán también otras, lo que en consecuencia requiere que las mismas se muestren en un icono» (3.363). Si se considera que para Peirce los juicios de experiencia son también inferencias (sintéticas), parece muy natural postular aquí un contenido icónico de los datos de la experiencia que tenga que pasar a formar parte de los juicios de experiencia. Así como en el lenguaje la forma icónica del signo proporciona al cálculo lógico un «hilo de Ariadna» (Lebiniz), así el lenguaje icónico de la naturaleza tiene de alguna forma que ofrecer un apoyo a la construcción de hipótesis de nuestros juicios de experiencia. Peirce llegó precisamente a esa conclusión en 1903 (5.119).

[77] Cfr. 5.291 (61 y s.).

[78] 8.13 (117); cfr. además 5.289 y 5.300 (59 y s.).

[79] Cfr. 5.263 (34 y ss.).

[80] Peirce adoptó la doctrina de la «percepción inmediata» del mundo exterior al rechazar, en su reseña sobre Berkeley de 1871, la teoría del conocimiento y su «fenomenalismo de la inmanecia» (8.16; p. 119 de mi edición). Sin embargo, no llegó a explicar cómo podía conciliarse esta doctrina con la afirmación del carácter mediado de todo juicio, en la que tanto hincapié había hecho en 1868.

[81] Para Peirce, como posteriormente para el neopositivismo y para Popper, la dificultad consistía en que la verdad de las hipótesis puede *probarse* únicamente mediante proposiciones (que son a su vez hipótesis, y así ad indinitum) y no por comparación de las proposiciones con los así llamados hechos. Pues, como observa Peirce en una brillante argumentación de la 6.ª Lovell Lecture de 1903: «(...) you look at any object and say, "That is *red*". I ask how you prove that. You tell me you see it. Yes, you see something; but you do not see *that it is red*; because *that it is red* is a proposition (...)». Al mismo tiempo, Peirce tenía que mostrar que, y cómo, la caracterización de los juicios perceptivos como premisas últimas irrebasables en la práctica descansa en imágenes percibidas (los llamados «percepts») que entran a formar parte de los predicados de los juicios perceptivos como fuentes de información.

[82] Cfr. infra acerca de la polémica con el darwinismo y el lamarkismo.

[83] Cfr. 5.172 y s. (400 y s.), 5.591, 5.603 y ss., 6.10 (268 y s.), 6.474 y ss.

[84] Cfr. supra.

[85] Cfr. por el contrario 5.348-5.352 (97 y ss.): Peirce identificó, en 1869, la pregunta por las condiciones de posibilidad de la experiencia en sentido kantiano con la pregunta lógico-trascendental por la validez de la experiencia y ésta, a su vez, con la pregunta por la validez de las inferencias inductivas *in the long run*. En lo sucesivo, Peirce separaría la pregunta por el origen de las hipótesis (por las inferencias abductivas que están a la base de los juicios perceptivos presupuestos en la confirmación inductiva) de la pregunta por la validez de la experiencia, que hay que responder mediante la teoría de la inducción.

[86] En 1903 Peirce cuestionó seriamente la doctrina tradicional de la subjetividad de las cualidades sensoriales, cfr. 5.116 y ss.; cfr. infra.

[87] Cfr. 1.420, 1.357, 2.85, 5.289 (59 y s.).

[88] Función que, bajo el nombre de «likeness», se vincula por primera vez a la categoría de lo «Primero» («First») en «The New List of Categories» (cfr. 1.558); cfr. además 5.283 (54).

[89] Peirce reúne como correlatos cognitivos de la «Primeridad» (de la «Terceridad») fenómenos o topoi tales como conciencia estética, «noción» («Einsicht») natural, «Commonsense», «lumen naturale» y sobre todo y una vez más, el «instinto» animal. Considera que las funciones cognitivas de «anticipación» de los seres humanos, funciones que están ligadas a la cualidad, son transformaciones de ese instinto. A estas funciones corresponde, en la lógica sintética, el modo abductivo de inferencia. Sólo a través de éste se generan nociones nuevas. Por contra entiende ahora la inducción únicamente como método de confirmación o falsación mediante la confrontación («Begegnung») con los hechos existentes («Segundidad»), vinculándosela a la selección evolutiva en sentido darwinista. El desarrollo de la teoría de Peirce a través del hilo conductor de sus tres categorías fundamentales ofrece aquí un interesante paralelismo con la antropología de A. Gehlen. En un primer momento, Gehlen consideró que la adaptación a través del ensayo y error de la «conducta de experientación» era la única responsable del desarrollo de la cultura. Más tarde elaboró una teoría de las cualidades estético-numinosas vinculadas a la «conducta de representación», que interpreta como indiferenciación de las cualidades disparador vinculadas al instinto animal (cfr. A. Gehlen: *Urmensch und Spätkultur*, Bonn 1956).

[90] Cfr. p. e. 6.307: «El desarrollo agapástico del pensamiento es la adopción de ciertas tendencias mentales, y no por cierto completamente a la ligera como en el Tijasmo, ni tampoco de un modo absolutamente ciego, por la mera fuerza de las circunstancias o de la lógica, como en el Anancasmo, sino por una atracción inmediata por la idea misma, cuya naturaleza se vislumbra, antes de que el entendimiento se halle en posesión de ella, en virtud del poder de la simpatía, es decir, de la continuidad de todo lo mental (...)».

[91] No tendríamos que pensar aquí únicamente en la expresividad icónica de los predicados simples sino también y especialmente, en la ciencia, en la figuración estructural de la realidad en los predicados relacionales poliádicos, vinculados ellos mismos a la función icónica de los modelos técnicos y los diagramas matemáticos; cfr. infra sección 4 p. 226 y ss.

[92] 5.119 (382 y s.).

[93] Cfr. 5.313 y ss. (78 y ss.). Aquí aparece una línea de la especulación peirceana que parece remitir directamente a la concepción de N. Wiener del ser humano como «información» y del universo como proceso de información.

[94] 2.711-713 (82 y ss.).

[95] 2.713.

[96] Cfr. por ejemplo, 6.189 y ss. Cfr. infra.

[97] 5.47 (350); cfr. 5.212 (418 y ss.), 5.536, 6.477.

[98] 6.474.

[99] 5.171 (400).

[100] 5.171 400); cfr. 5.145 (393 y s.) y 6.475.

[101] 5.171 (400); cfr. 5.145 (393 y s.).

[102] Peirce está pensando aquí en ese caso límite del conocimiento discursivo formulado lingüísticamente, que B. Croce identificaba con el arte al equiparar «intuitione=espressione». Cfr. igualmente supra, nota 76.

[103] Cfr. 5.171 y ss. (400 y ss.), 5.181 (403 y ss.) y 6.475-577.

[104] 2.711.

[105] Cfr. Murphey, op. cit. Part One.

[106] *En Nature, Addresses and Lectures* (Boston 1885, p. 31) expuso Emerson sus tres famosas tesis: «1. Words are signs of natural facts. 2. Particular natural facts are symbols of particular spiritual facts. 3. Nature is the symbol of spirit» (citado en Murphey, p. 51).

[107] Cfr. 8.14 y s. (118); cfr. supra.

[108] Este dualismo trascendental kantiano sufre una transformación analítico-lingüística en el *Tractatus Logico-Philosophicus* del primer Wittgenstein. Esta transformación es la vez una reductio ad absurdum en la que el sujeto, privado de toda posibilidad de autorreflexión, coincide con la forma del lenguaje que constituye los «límites del mundo».

[109] Cfr. E. K. Specht: *Der Analogiebegriff bei Kant und Hegel, Kantstudien,* Erg. Heft, 66, Köln 1952.

[110] Cfr. 6.6, 1.241.

[111] Cfr. infra.

[112] Cfr. 6.24 y s. (277).

[113] Cfr. infra, en particular notas 105, 126 y 127.

[114] Cfr. 5.181 y ss. (403).

[115] Cfr. 5.55, 5.212 (418 y ss.).

[116] Cfr. 5.289 (59); Peirce se sitúa aquí muy cerca de la interpretación hegeliana de la «certeza sensible», que utilizaría más tarde en su interpretación semiótica del «eso de ahí» y del «sentido inmediato» de la percepción. Cfr. 5.44 (346 y s.), 5.92 (374).

[117] Cfr. 7.328.

[118] Cfr. por ejemplo, 8.103 (1900): «Pero en esas fuerzas ciegas <los hechos de los que se tiene experiencia en el sentido de la Segundidad> se vislumbra <glimpses> un objeto desconocido. Ahora bien, lo desconocido es, conforme a nuestra teoría, precisamente aquello cuya determinación habrá de manifestarse, así lo esperamos, en el futuro. Esas fuerzas ciegas pueden, por tanto, considerarse como acciones del futuro sobre el pasado. Desde este punto de vista se comprende que no puedan ser sino brutas <brute> y

ciegas y además que en el trascurso del tiempo haya de verse cómo ellas mismas van racionalizándose, disolviéndose en la medida en que el conocimiento se desarrolla».

[119] Cfr. 5.436 (450 y s.) y 5.91 (374).

[120] Cfr. en su metafísica de la evolución la crítica del «Anancasmo» en Hegel: 6.63 (307 y s.), sobre todo 6.218 y ss. y 6.305.

[121] Cfr. supra.

[122] Cfr. en particular 5.313 y s. (78 y ss.).

[123] Cfr. al respecto el proyecto de una tipología de sistemas filosóficos basado en las tres categorías fundamentales (5.77 u ss.; p. 365 y ss. de mi edición).

[124] Cfr. 5.289 y s.; 5.313 y ss.; sin embargo, cfr. 5.440 y s. y 5.492 y s. (454 y s. y 528 y s.).

[125] Por primera vez en la «Minute Logic» (1902), CP, 2.120. En 1901 apareció el segundo volumen de las «Logischen Untersuchungen» de Husserl con el título «Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis». Pese algunos paralelismos en los objetos de estudio, resulta obvia la imposibilidad de encontrar una conexión histórica entre estas dos fundamentacione de la fenomenología. Cfr. Herbert Spiegelberg, *Husserl's and Peirce's Phenomenologies: Coincidence or Interaction*, en: Philos. and Phenom. Research, 17, 1956, pp. 164-185.

[126] 5.41 (343 y s.).

[127] 5.42 (344); cfr. 1.287.

[128] 5.122 (384).

[129] 5.42 (344).

[130] 1.284.

[131] Cfr. H. Spiegelberg, op. cit., p. 168 y ss.

[132] Cfr. 8.295, 8.297 y 8.301. Incluso la distinción entre fenomenología y psicología del vol. 2 de las «Investigaciones lógicas» le resulta a Peirce ciertamente insuficiente, puesto que escribe en 1906: «How many writers of our generation (... let it be in this case the distinguished Husserl), after underscored protestations that their discours shall be of logic exclusively and not by any means of psychology (almost all logicians protest that on file), forthwith become intent upon those elements of the process of thinking which seem to be special to a mind like that of the human race, as we find it, to too great a neglect of those elements which must belong as much to any one as to any other mode of embodying the same thought» (4.7). Cfr. Spiegelberg, op. cit., pp. 183 y s.

[133] Cfr. 5.119 (382 y s.) y 5.181 y ss. (403 y ss.).

[134] 8.300 (562).

[135] Cfr. 5.42 (p. 344) y 5.119.

[136] Cfr. 5.122 y ss. (384) y 5.129 (384 y s.).

[137] Cfr. en especial 2.197: «It can hardly be said to involve reasoning; for reasoning reaches a conclusion, and asserts to be true however matters may seem».

[138] Cfr. 5.37.

[139] Cfr. 5.129 (384 y s.).

[140] Cfr. Murphey, op. cit., p. 366.

[141] Cfr. 1.280, 5-37, 5.43 (344 y ss.).

[142] Cfr. supra.

[143] Cfr. Murphey, Cap. III.

[144] Cfr. 1.558; cfr. además 5.283 y ss. (54 y ss.).

[145] Cfr. 1.559 y 5.318-5.356 (88-105).

[146] Cfr. supra.

[147] Cfr. J. v. Kempski, op. cit., p. 58 y ss.

[148] J. v. Kempski, op. cit.

[149] Vid. supra

[150] J. v. Kempski, op. cit., p. 63.

[151] Walter Jung destacó claramente este punto en su recensión del libro de v. Kempski en «Philosophische Rundschau 4» (1956): 143-158, en especial pp. 148-49. Sin embargo, creo que fue demasiado lejos al decir que la posición fenomenológica de Peirce es «mucho más clara que la de Kant». Y sobre todo, pienso que la afirmación de Peirce «we directly perceive the continuity of consciousness» (6.12, Jung, op. cit., p. 157), que él mismo describe como «punto supremo» de la «Faneroscopia», no explica por qué Peirce puede dejar sin fundamentar semióticamente el conocimiento fenomenológico de la filosofía. Puede que la «continuidad de la conciencia» sea el punto supremo de la «mediación» metafísica entre el conocimiento y la realidad en el sentido de la categoría peirceana de Terceridad, pero eso no exime aún a la «Fenomenología» de la Terceridad qua continuidad de la tarea de fundamentar semióticamente su propia validez partiendo de esa Terceridad, tal como había hecho previamente al fundamentar la validez de la investigación empírica.

[152] Cfr. 5.244 y ss. (28 y ss.) y 5.462 (477). Cfr. por el contrario 5.71 y ss. (360 y ss.) donde Peirce compara la autoconciencia con el procedimiento infinito de un mapa que incluye una representación de sí mismo. Cfr. además 8.288 y ss. (557 y ss.) acerca de los tres aspectos categoriales de la conciencia.

[153] Cfr. H. Spiegelberg, op. cit., p. 174.

[154] Cfr. 5.37 y s., 5.43 y ss. (344 y ss.), 5.90 y ss. (373 y ss.), 5.436 (450 y s.), 8.213 (583 y s.), 8.267 y ss. (550 y ss.), 8.297 y s. (561 y s.), 8.329.

[155] 5.90 (373 y s.).

[156] Cfr. supra.

[157] 5.37.

[158] Cfr. 5.121-124 (383).

[159] Cfr. 5.181 (403 y ss.) y 5.209 y ss. (417 y ss.).

[160] Cfr. 5.181 y ss. (403).

[161] Cfr. supra.

[162] Cfr. 5.289 (59 y s.), 5.428 (443), 5.467 (503), 5.475 y s. (512 y s.), 5.501, 5.541 y ss. (324 y ss.).

[163] 2.197; cfr. 1.287: «The student's effort is not to be influenced by any tradition, any authority, any reasons for supposing that such and such ought to be the facts, or any fancies of any kind, and to confine himself to hones singleminded observation of the appearances. The reader, upon his side, must repeat the author's observation fort himself, and decide from his own observations wether the author's account of the appearance is correct or not».

[164] Cfr. 5.32 (341 y s.), 5.543 y ss. (329 y ss.), 5.546 y ss. (334 y ss.).

[165] Cfr. K.-O. Apel: *Wittgenstein und Heidegger. Die Frage nach dem Sinn von Sein und der Sinnlosigkeitsverdacht gegen alle Metaphysik* (Philos. Jb., 75., 1967, pp. 56-94), II parte. Del mismo: *Sprache und Reflexion* (en: Akten des XIV Internation. Kongr. f. Philosophie, III, Wien 1969, pp. 417-29). Ambos artículos aparecen hoy en K. O. Apel, *Transformation der Philosophie*, Frankfurt 1973. Trad. cast.: Madrid, Taurus 1985, 2 vols.; el primer artículo aparece en las pp. 217-264 del primer volumen; el segundo aparece, bajo el título «El lenguaje como tema y medio de la reflexión trascendental», en las pp. 297-314 del segundo volumen de la edición en castellano.

[166] Cfr. J. v. Kempski se refiere a 3.422 y ss. (1892).

[167] Cfr. J. v. Kempski, op. cit., p. 56 y s.

[168] Cfr. M. Murphey, op. cit., p. 368.

[169] Cfr. supra.

[170] Cfr. «The Simplest Mathematics» (1902), 4.227-323 (= capítulo 3 de la inacabada «Minute Logic», en la que el término «fenomenología» se introduce por primera vez. Cfr. supra p. 206, nota 112; cfr. 1.247 (1903).

[171] Kant, Kr. d. r. V., 2.ª ed., p. 159, B 159, p. 171 de la ed. cast. (Madrid, Alfaguara).

[172] 5.39 y s.

[173] Cfr. 5.166 (398).

[174] Cfr. K.-O. Apel: *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Bonn 1963, pp. 321 y ss.

[175] Cfr. por ejemplo 1.357: «What the world was to Adam on the day he opened his eyes to it, before he had drawn any distinctions, or had become conscious of his own existence...».

[176] 1.299; cfr. Murphey, op. cit., p. 367.

[177] En: «One, Two, Three: Fundamental Categories of Though and of Nature» (cfr. Murphey, p. 296 y ss.); partes de este manuscrito fueron publicadas en 1.369-372 y 1.376-378.

[178] 1.363; cfr. 1.369 y ss., 1.515.

[179] 1.371.

[180] 1.363; cfr. 1.515 (1896).

[181] Willard v. O. Quine: *Mathematical Logic* (Cambridge, Mass., 1951), p. 198 y ss. Cfr. Murphey, p. 304 y s.

[182] Cfr. 1.363 y 1.371.

[183] Cfr. 5.90 (p. 373 y s.).

[184] Yendo, con M. Schlick, más allá de Peirce podríamos afirmar que la moderna física teórica puede tener el valor de una representación verdadera, sin ser inmediatamente evidente para la experiencia de una conciencia cualquiera o sin ser traducible a una representación intuitivamente esquematizable. Cfr. supra, p. 53, n. 70.

[185] Después de que en 1966 A. De Morgan «honrase al desconocido principiante en filosofía (...) enviándole una copia de su memoria «On the Logic of Relations (...)» (1.562), Peirce publicó, en 1870, su original contribución «Description of a Notation for the Logic of Relatives (...)» (3.45-149), que, prosiguiendo el camino abierto por aquél, influyó decisivamente en el cálculo de relaciones de E. Schröder. Cfr. C. I. Lewis: *A Survey of Symbolic Logic* (Berkeley, 1918), pp. 79 y ss.; J. M. Bochenski: *Formale Logik* (München, 1956), pp. 436 y ss.; M. Murphey, op. cit., pp. 151 y ss.

[186] Cfr. para lo que sigue 5.73-76 (362-364).

[187] Cfr. 1.365, 1.358; cfr. Murphey, p. 304.

[188] Cfr. 1.366 y s.; 1.370-372.

[189] Los análisis de las funciones icónica y deíctica fuera del ámbito del lenguaje, entendido éste en sentido estricto, podrían ayudar a la racionalización de viejos topoi como el del «lenguaje de la naturaleza» (J. Böhme) o el de la «escritura sígnica» de la naturaleza (Paracelso), particularmente si se efectúan otras combinaciones, por ejemplo, entre la función icónica y la deíctica, entre ambas y la función simbólica, etc.

[190] Podemos ver aquí que el concepto semiótico de «icono» puede proporcionar un concepto general para los diversos usos del término «modelo», aplicado tanto a teorías o constructos técnicos (incluyendo diagramas y lenguajes artificiales) como a las ejemplificaciones de estas teorías y constructos.

[191] Cfr. además 5.73 y s. (362 y s.).

[192] Según Peirce los *índices* genuinos son duales; es decir, además de la vinculación espacio-temporal con su objeto conllevan una representación icónica del mismo, que media la información (cfr. 5.75; pp. 363 y s. de mi edición). En consecuencia, tiene que existir una continuidad entre «síntomas» en sentido médico (por ejemplo, el pulso) y «síntomas» en el sentido de las ciencias de la expresión (por ejemplo, la grafología), don-

de la función icónica parece situarse en primer plano ante el intérprete. En la hermenéutica, por ejemplo en la interpretación de obras de arte, habría que tener en cuenta complicadas combinaciones de las funciones icónica, indéxica y simbólica.

[193] Así, por ejemplo, la *información* como mecanismo conductor en genética o en la dirección de misiles por radar. Pero la «influencia de los signos en el comportamiento de los organismos», tal como se produce de hecho en el marco de la comunicación entre seres humanos, es sólo un modo degenerado de la función sígnica en el sentido de la *segundidad* cuando se la considera en los términos de la semiótica peirceana; puesto que aquí el «logical interpretant» (la traducción del significado de los signos, basada en la comprensión correcta, en regla del comportamiento) se reduce, en la perspectiva cibernética, al «dynamical interpretant» (el cumplimiento fáctico de la comunicación). Para Peirce es importante insistir en la diferencia entre conducción mediante signos y mero proceso causal en sentido mecanicista. Esta diferencia permite concluir que la simulación cibernética de los procesos de comunicación, al igual que la de las funciones icónica y deíctica, sólo puede valorarse como modo degenerado de la comprensión comunicativa («Verständigung») entre los seres humanos. Cfr. infra.

[194] Este concepto está implícito enel concepto peirceano de «Community», pero como término que más allá de Peirce se adentra en el desarrollo de la dimensión hermenéutica de la intersubjetividad se encuentra por primera vez en la obra tardía de Josiah Royce. Cfr. infra pp. 246 y ss.

[195] Según Peirce, símbolos puros –a diferencia de proposiciones y conceptos– son únicamente los argumentos que establecen univocamente una interpretación racional; sin embargo no median –como las proposiciones– la información definitiva sobre el ser-así hic et nunc al modo de los genuinos índices, ni lo evocan asociativamente –como los conceptos– al modo de los iconos y las imágenes deícticas. Cfr. al respecto 5.76 (364).

[196] Cfr. supra. La relación con B. Croce y A. Gehlen, mencionada en las notas 76 y 89, debería ampliarse para dar cabida tanto a la idea de «universale fantastico» de G. B. Vico, tan importante para la estructura arcaica del lenguaje, como a la tesis, enunciada por W. v. Humboldt, de que el uso discursivo («rednerisch») de la palabra posee a la vez carácter de «signo» y de «reproducción» (a diferencia del uso científico del lenguaje, en el que el carácter reproductivo de la estructura sintáctica de los signos puede emplearse con mayor profusión).

[197] Virtualmente, la semiótica peirceana da aquí cabida tanto a aquellas tendencias de la historia de la filosofía del lenguaje que pugnan por reducir la función cognitiva del lenguaje científico a la estructura figurativa y al «pensamiento ciego», usando a tal efecto la «observación diagramática» de la forma sígnica como «hilo de Ariadna» (Leibniz y el primer Wittgenstein), como a aquellas que se sirven de la figuración de la naturaleza en el dibujo y los diagramas de la matemática para oponerse a la falsedad del lenguaje convencional (Leonardo da Vinci, P. Valéry).

[198] Peirce introdujo los «índices» por primera vez en 1867 (1.558). A pesar de la diferencia que su análisis de las categorías traza entre éstos y los símbolos, Peirce consideraba, aún en 1867, que los índices eran conceptos del «presentin general» (1.547). Sólo en 1885 y en el contexto del descubrimiento de los cuantificadores (vid. nota 187), llegó a concebir su referencia a lo individual en el sentido de la haecceitas de Duns Escoto, para la cual no puede haber concepto, según Peirce. En la recensión de Royce de 1885 Peirce observaba: «(Royce) Parece pensar que el sujeto real de una proposición puede denotarse mediante un término de la proposición (...) Estudios recientes en lógica formal <Vid. nota 187> han clarificado esta cuestión. Vemos ahora que, además de los términos generales, hay dos tipos de signo de los que el pensamiento no puede en absoluto prescindir. Uno de ellos es el índice» (8.41), p. 256 de mi edición. Cfr. además 3.363.

[199] En 1903 escribía Peirce: «El pronombre, al que cabe definir como la parte del discurso destinada a cumplir la función de un índice, nunca es inteligible tomado por sí mismo, al margen de las circunstancias de su proferencia; y el nombre, que puede definirse como aquella parte del discurso que se pone en lugar de un pronombre, es siempre susceptible de equivocidad». Cfr. 2.287 n. (sobre la historia de la gramática).

[200] El descubrimiento de los «cuantificadores» fue el resultado del trabajo conjunto realizado por Peirce y su alumno Mitchell en la universidad Johns Hopkins. Cfr. Mitchell, O. H.: «On a New Algebra of Logic» en: Peirce (ed.): «Studies in Logic» (Boston, 1883); cfr. 3.351-354, 3.393 y ss., 3.361 t ss., al respecto Murphey, op. cit., pp. 298 y ss. G. Frege se había anticipado a este descubrimiento en su «Begriffsschrift» sin encontrar reconocimiento alguno (cfr. Bochenski, op. cit., pp. 302 y ss.).

[201] Para una exposición exhaustiva de estas complicadas relaciones, cfr. CP, II, Libro II: «Speculative Grammar»; además, la correspondencia con Lady Welby (8.327-8.379).

[202] Por esta razón, los *designata* ficticios, carentes de extensión denotativa, por ejemplo, un unicornio, no pueden fundamentar la función sígnica triádica. Sólo son comprensibles *como ficciones* si se presupone la existencia de *designata* reales. Si todos los *designata* fueran *meras* ficciones, la expresión «mera ficción» perdería su sentido. Esto nos muestra que la función sígnica depende de la existencia de un mundo real que puede ser representado en tanto que algo.

[203] Cfr. 5.482 (518 y s.), 5.491 (527 y s.), 8.315 (563 y ss.); al respecto infra.

[204] Vid. infra, nota 215.

[205] Ch. Morris: *Foundations of the Theory of Signs*, Chicago, 1938.

[206] La representación esquemática típica de la naturaleza triádica de los signos oculta obviamente este aspecto pragmático. Tal representación sugiere que las dimensiones sintáctica, semántica y pragmática son relaciones coordinables en términos de relaciones diádicas (vid. ilustración):



[207] Cfr. R. Carnap: *Introduction to Semantics* (Cambridge, Mass., 1942), parágrafos 5 y 39. Creo que si se restringe el concepto de «Pragmática de los signos» al uso fáctico del lenguaje (a la «parole» en sentido saussureano) y se piensa que es suficiente con analizar el sistema lingüístico (la «langue» en sentido saussureano) construyendo un sistema semántico de relaciones diádicas, se ignora la importancia fundamental de la estructura triádica del signo. Si se prosigue consecuentemente habrá, por fuerza, que interpretar, de acuerdo con la tesis de la extensionalidad, el significado de los signos como designación de hechos que existen al margen del lenguaje. Habrá también que ignorar la interpretación de los hechos «en tanto que algo»; interpretación que se da en el sistema lingüístico en cuanto obra intensional colectiva. Pienso que la llamada «lingüística orientada al contenido» (de Leo Weisgerber y otros) abstrae correctamente la «langue» en términos triádicos cuando considera que la interpretación que los hombres hacen de los signos (y del mundo mediado por ellos) no es ajena al sistema sino que, por así decir, es un producto cristalizado en el sistema como «visión lingüística del mundo» (W. v. Humboldt).

[208] Cfr. infra nota 201 sobre P. Winch y N. Chomsky.

[209] Esto no es aplicable a las «teorías de sistemas» de inspiración cibernética, las cuales consideran a los seres humanos sujetos pragmáticos del uso de los signos y de la orientación científica del mundo, si bien, ciertamente, tras la previa reducción de su praxis al «comportamiento adaptativo» orientado a la supervivencia.

[210] La «degeneración», en el sentido peirceano del término, sería legítima en caso de que fuésemos conscientes del carácter abstracto de los análisis de la lógica de la ciencia (por ejemplo, en el análisis del problema de la «explicación» [explanation] en un lenguaje formalizado) y los ampliásemos, corrigiéndolos en ocasiones mediante el análisis gnoseo-antropológico de las situaciones en las que el sentido de la pregunta ¿por qué? se constituye pragmáticamente. Cfr. al respecto G. Radnitzky: *Contemporary Schools of Metascience* (Göteborg 1968) I, pp. 146 y ss. [Sobre el concepto de gnoseoantropología, cfr. Apel, K.-O., Cientística, hermenéutica y crítica de las ideologías, en: *Transformación de la filosofía,* vol. II, pp. 91-120, en esp. 91-96. Una exposición general de su significado en la obra de Apel la encontramos en: Conill, J. *El crepúsculo de la metafísica,* Anthropos, Barcelona, 1988, pp. 297-307. N.T.]

[211] Cfr. al respecto K.-O. Apel: *Die Entfaltung der «sprachanalytischen» Philosophie und das Problem der «Geisteswissenschaften»* (Phil. Jb., 72, 1965, pp. 239-89); del mismo: *Szientistik, Hermeneutik, Ideologiekritik* (Wiener Jb. f. Philos., tomo 1, 1968, pp. 15-45); del mismo: *Szientismus oder transzendentale Hermeneutik: Zur Frage nach dem Subjekt der Zeicheninterpretation in der Semiotik des Pragmatismus* (en: «Hermeneutik und Dialektik», Tübingen, 1970). Estos artículos aparecen hoy en: *Transformation der Philosophie,* op. cit. [pp. 27-90, 91-120, 169-208 respectivamente del volumen II de la trad. cast. Cfr. además: Zur Idee einer transzendentalen Sprachpragmatik, en: J. Simon (ed.), *Aspekte und Probleme der Sprachphilosophie,* Freiburg, 1974, trad. cast. en Simon, J.: *Aspectos y problemas de la filosofía del lenguaje,* Alfa, Buenos Aires, 1977. N.T.]

[212] Para el conductismo estricto, por tanto, la relación triádica A *regala* B a C *debe* considerarse reducible a las dos relaciones diádicas: A *se desprende de* B (o mejor, B *se separa de* A) y C *toma posesión* de B (o mejor, B y C *se reúnen*).

[213] Vid. supra.

[214] Cfr. al respecto P. Winch: *Die Idee der Sozialwissenschaft und ihr Verhältnis zur Philosophie* (Frankfurt a. M. 1966) y para el caso de la lingüística, la crítica de N. Chomsky a Skinner y la escuela de Bloomfield en: J. A. Fodor y J. J. Katz (eds.): *The Structure of Language* (Englewood Cliffs 1964).

[215] Cfr. 5.403, nota 3 (212, nota 20); 5.453 (467 y s.); 5.491 (527 y ss.); 8.315; cfr. además infra p. 327.

[216] Cfr. 8.208 (577 y ss.).

[217] Cfr. sobre la introducción a las matemáticas 1.185 y 1.285. Cfr. Murphey, op. cit., caps. XI, XII, XIII, XVIII.

[218] En una carta del 12 de mayo de 1905, Peirce escribe a F. C. S. Schiller: «La generalidad en la lógica norelativa logic corresponde a la continuidad en la lógica de relativas; y el desarrollo del principio de continuidad a la luz de tal perspectiva lógica y su adopción como principio central de la metafísica, es una indicación de lo que entiendo por Sinejismo» (citado por Murphey, op. cit., p. 397).

[219] Vid. infra.

[220] Cfr. supra.

[221] 1.452.

[222] Cfr. los parágrafos 5.7-12 del artículo «The Architecture of Theories» de 1891 (pp. 460 y ss.) y 1.176-179.

[223] Cfr. 1.180-1.283. Con su principio de clasificación Peirce sigue el *Cours de Philosophie Positive* de Comte, 6 vols., París, 1830-42 (cfr. 3.428).

[224] Cfr. M. H. Thompson: *The Pragmatic Philosophy of C. S. Peirce* (Chicago, 1953), pp. 156-162. Cfr. Murphey, p. 368.

[225] Peirce tomó esta definición de su padre, Benjamin Peirce. Cfr. Murphey, p. 229.

[226] Cfr. 1.245 y ss., 1.417.

[227] Cfr. 5.319 (89).De nuevo comprobamos aquí que Peirce nunca reconoció que el método reflexivo (que él mismo practicara con tal virtuosismo, especialmente en 1869) sobre las condiciones indispensables de toda argumentación (la transformación de la crítica trascendental del conocimiento en crítica del sentido) fuese el método específico de la fundamentación de su filosofía.

[228] Cfr. 5.148 y s., 5.162 y ss. (395 y ss.).

[229] 5.162 y ss., 3.363, 3.556.

[230] Cfr. 5.8, 5.32 y s. (341 y ss.); cfr. infra.

[231] Cfr. supra Cfr. Murphey, op. cit., cap. XVIII.

[232] Cfr. supra.

[233] Cfr. Carta de Peirce a W. James, del 28 de octubre de 1885 (en mi edición, p. 264, n. 1).

[234] Cfr. 8.33 (129 y s.).

[235] Cfr. supra.

[236] Cfr. supra.

[237] Sobre este asunto Cfr. K. - Th. Humbach: *Das Verhältnis von Einzelperson und Gemeinschaft nach Josiah Royce*, Heidelberg 1962, Introducción.

[238] Cfr. la recensión de la obra de Royce «The World and the Individual», de 1900/02 (B. 100-131) y la referencia a Royce en la última anotación que Peirce escribe, en 1905, sobre la «máxima pragmática» (5.402 n.; en mi edición p. 212, n. 20).

[239] Cfr. carta de Peirce a Royce del 27-5-1902 (8.117 n. 10) y «The Principles of Logic» en el primer volumen de la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* (Tübingen, 1912), especialmente p. 78, en la que hace referencia a Peirce como su maestro en el terreno lógico.

[240] Cfr. K.-Th. Humbach, op. cit., p. 110 y ss. Además: J. Smith: *Royce's Social Infinite; an Analysis of the Theory of Interpretation and Community* (Nueva York, 1950). K.-O. Apel: Cientificismo o Hermenéutica trascendental: Sobre el problema del Sujeto en la Interpretación de los Signos en la Semiótica del Pragmatismo (en: R. Bubner (ed.): *Hermeneutik und Dialektik*, Tübingen 1970, I, pp. 105-144).

[241] 8.41 (258).

[242] 8.41, n. 7 (264).

[243] 8.41 (254 y ss.), cfr. supra n. 185.

[244] 1.558.

[245] 8.41, n. 8 (264).

[246] O. H. Mitchell: «On a New Algebra of Logic», en: *Studies in Logic, by Members of the Johns Hopkins University*, ed. Ch. Peirce, 1883, pp. 72-106.

[247] 3.359-403.

[248] 3.363.

[249] Cfr. supra.

[250] Se trata de la variante pasada por Hegel de una prueba de la existencia de Dios, prueba que se encuentra prefigurada sobre todo en Leibniz y que tiene su exacta contrapartida en el giro teísta de la fenomenología operado por Berkeley.

[251] 8.41, p. 41 (257).

[252] 8.41 (257).

[253] 8.41 (256 y s.).

[254] Cfr. 5.289 n. (84, n. 12).

[255] Cfr. supra.

[255a] Para Wittgenstein incluso un grito de dolor es parte de un juego lingüístico (y de ese modo un ejemplo de Terceridad), puesto que se aprende como «comportamiento ante el dolor».

[256] Cfr. además 5.448 (463).

[257] 8.42 (258).

[258] 8.42.

[259] Las modernas filosofías de la situación (el pragmatismo de James y Dewey, el existencialismo, algunas formas de neomarxismo y el segundo Wittgenstein) evitan la problemática peirceana en la medida en que, de modo más o menos explícito, consideran sin sentido cuestiones teoréticas como las de la verdad absoluta, el objeto real del conocimiento en general y otras de índole semejante.

[260] Cfr. 5.257 (33).

[261] Cfr. 8.43 y ss. (259 y ss.).

[262] Cfr. 8.41 (252 y ss.).

[263] Entre los que, en mi opinión, se encuentra un experto en Peirce tan destacado como M. G. Murphey, por cuanto considera que la aceptabilidad de la definición de lo real de Peirce y, por ello, su método crítico del sentido, depende de la prueba previa de la «existencia» del mundo real en general, así como de la existencia de «other minds» y finalmente, incluso, de la existencia de un proceso ilimitado de investigación. Cfr. Murphey, entre otros lugares, p. 141 y pp. 301 y ss. Las dificultades que analiza Murphey no se resuelven, en mi opinión, mediante una definición de lo real en términos de experiencia posible, sino mediante una especificación de esta definición con la ayuda de proposiciones *condicionales* («would-be-Sätzen»), que independizan la respuesta del problema de las posibilidades de éxito del proceso del conocimiento. Obviamente, Peirce tuvo que abandonar la *reducción* de la realidad a la «obtención de la opinión última», como constata Murphey. Después de 1855 (vid. infra, n. 45) Peirce reconoció que la definición *condicional* («would-be-Definition») sólo puede ser válida como principio regulativo para evaluar el proceso efectivo («faktisch») de conocimiento. Como tal, la definición de lo real en términos de conocimiento absoluto nos permite establecer qué es real por medio de la deixis o *haecceitas* («Segundidad») así como mediante la intuición («Anschauung») de lo universal como continuidad de la experiencia (la «Primeridad» de la «Terceridad»), postulada por Peirce en 1903. Vid. 5.205 y 5.209-12.

[264] Creo que, implícitamente, Peirce llevó a cabo tal reducción al absurdo en su crítica del año 1868 a la duda universal de Descartes.

[265] Cfr. 7.341 (supra).

[266] 8.41 (254); Cfr. 8.43 (259 y ss.).

[267] Cfr. 8.43 (259).

[268] 8.43 (260).

[269] 8.43 (261).

[270] 8.43 (261 y s.).

[271] En este caso Peirce se enreda una vez más en las paradojas que le resultaron problemáticas en su interpretación del ejemplo de los diamantes de 1872-73 y 1878 (Cfr. supra). Y es tan poco capaz de movilizar lo decisivo de su realismo crítico del sentido contra el idealista Royce como lo había sido contra Berkeley.

[272] En este sentido, en su libro *Die Sprachlichen Grundlagen der Philosophie* (Graz, 1962), G. Jánoska ha considerado fundamentalmente idealista, y en esa medida y con razón fracasado, el intento de interpretar la realidad como experiencia posible –o también, según él– el intento de interpretar la realidad desde el criterio de verificabilidad (Vid. p. 16 y ss., entre otras). También la crítica al operacionalismo de Bridgman ha subrayado la

irreductibilidad de la realidad de lo real (Cfr. A. Cornelius Benjamin: *Operationism,* Springfield/I11. 1955, p. 79 y ss.). Me parece, sin embargo, que el planteamiento peirceano, cuando se interpreta de acuerdo con lo que hemos venido llamando «realismo crítico del sentido», ofrece una salida al dilema idealismo/renuncia a la crítica del sentido (al concepto de objeto incognoscible del conocimiento). Incluso una proposición como «los planetas continuarán girando aún después de que toda conciencia se haya extinguido», que Jánoska, siguiendo a C. J. Lewis, aduce contra el verificacionismo, puede usarse para referirse a una experiencia posible en el sentido de la formulación *condicional contrafáctica* (Contrary to fact-Conditionalis). Cfr. n. 44.

[273] Hay que admitir que la efectiva realización de las operaciones representadas en el experimento mental (p. ej. aquellas por medio de las cuales la dureza de los diamantes tiene que ser comprobada) puede conducir a la falsación o corrección de nuestra interpretación hipotética (basada en inferencias abductivas) de lo real «en tanto que algo» (dotado de un carácter determinado). En la práctica, por supuesto, ha conducido siempre a tales revisiones. Pero esta inevitable y fructíferamente «hermenéutica» (cfr. supra) estructuracircular de la deducción, la inducción y la abducción (o hipótesis) sólo confirma la peculiar naturaleza normativa de la fase deductiva en la que las implicaciones prácticas de una comprensión el sentido tienen que ser desplegadas en forma de postulados *condicionales* («Would-be-Postulaten»). Además, la hipótesis «hay cosas reales», cuyo sentido quiere explicar Peirce, en última instancia, en términos de conceptos de experiencia posible, no puede falsearse ni corregirse, puesto que toda falsación o corrección de una hipótesis presupone ya la existencia de un mundo real. Ahí encontramos una prueba indirecta de la existencia del mundo real que además y, puesto que se trata de una prueba crítica del sentido, hace patente lo absurdo de exigirle a Peirce una prueba de la existencia del mundo real, cosa que Murphey hace. Cfr. supra, nn. 32 y 33. J. Habermas, interpretando a Peirce en *Conocimiento e interés* (Frankfurt a. M., 1968), critica la prueba indirecta de la existencia de un mundo real así como el postulado crítico del sentido de la cognoscibilidad de ese mundo real en un proceso de investigación ilimitado. Piensa que incurren en *petitiones principii,* puesto que ambos supuestos y su recíproca implicación se integran en el marco trascendental de la filosofía de Peirce y sólo en esa medida podrían dejar de ser puestos en duda (p. 150 y s., entre otras). Por el contrario, yo mantendría que este marco trascendental no es arbitrario, sino que nuestro discurso sobre lo real lo presupone necesariamente. Lo cual puede verse claramente en el propio intento habermasiano de poner este marco en duda mediante el concepto de «realidad perspectivista e irracionalista» de Nietzsche. Este proclama que nos es fácil concebir una realidad únicamente consistente en una pluralidad de «ficciones ligadas a un punto de vista». Me parece, sin embargo, que tal concepto de realidad no es concebible. Para hacerlo, o bien tendríamos que cambiar el sentido de «realidad», destruyendo aquello que pretende (así, el sentido de la frase «todo es únicamente un sueño» se anula [«aufhebt»] a sí mismo), o bien tendríamos que suponer tácitamente el concepto peirceano de realidad en nuestro uso del concepto «ficción». Cfr., infra

[274] Cfr. infra.

[275] Por lo que sé, la primera reflexión de Peirce sobre la relación entre «would be» y «will be» puede encontrarse en su recensión de 1900 sobre la obra de Royce *The World and the Individual.* Allí escribe: «a mi entender este "would be" puede fácilmente convertirse en una esperanza para el "will be". Pues cuando decimos que un suceso cualquiera, B, tendría lugar caso de darse ciertas condiciones, A, que no se cumplen nunca, queremos decir lo siguiente: la opinión última que, según confiamos, ha de alcanzarse realmente con respecto a cada problema determinado (si bien no en un lapso de tiempo finito referido a un problema cualquiera) admitirá ciertas leyes universales,

de las que será una consecuencia lógico-formal que las condiciones A, en cualquier otro mundo en el que pudieran cumplirse y en el que estas leyes universales fuesen igualmente válidas, implicarían la ocurrencia del suceso B» (8.113). Peirce distingue aquí las leyes de la naturaleza reconocidas como válidas en última instancia de las condiciones antecedentes contingentes de procesos causales posibles y pronosticables. Esta distinción es el fundamento tanto de la diferencia entre «would be» y «will be» como de la posibilidad, no sólo lógico sino real, de la superación de esta diferencia. Creo que si la pragmática de Peirce se interpreta en este sentido, tendría que ser posible referir a la experiencia posible (considerándola en esa medida significativamente válida) una proposición sobre la temperatura en el interior del sol, cuya verificación puede ser considerada físicamente imposible en nuestro mundo. Incluso la proposición «Los planetas continuarán girando aun después de la desaparición de toda conciencia» tendría que probarse significativa de este modo. La creencia de que el movimiento de los planetas tiene lugar con independencia de la existencia empíricamente comprobable de la conciencia humana es el correlato de una ley universal de la naturaleza que tendría que ser válida tanto en nuestro mundo, donde se dan las condiciones para su observación, como en ese mundo en el que supuestamente no habría conciencia alguna. Cfr. infra.

[276] 8.44 (263); Cfr. 1.405 (1890). Sin embargo, Cfr. infra acerca del diferente valor sistemático que Kant y Peirce dan a los «principios regulativos».

[277] 8.44 (263).

[278] Ibid.

[279] Cfr. 5.357 (102 y s.), 2.652-55 (215-221); además, el artículo «Evolutionary Love" de 1893 (6.287 y ss.; al respecto, infra) y la segunda recensión sobre Royce, de 1900 (en especial, 8.105).

[280] A la que pertenecen 1. *The Architecture of Theories* (enero de 1891; CP, 6.7-34; en mi edición pp. 266-285); 2. *The Doctrine of Necessity Examined* (abril de 1892; CP, 6.35-65; en mi edición, pp. 289-239); 3. *The Law of Mind* (julio de 1892; CP, 6.102-163); 4. *Man's Glassy Essence* (octubre de 1892; CP. 6.238-271); 5. *Evolutionary Love* (enero de 1893; CP, 6.287-317). A estos escritos se añade una reveladora réplica de Peirce a las críticas del editor de «The Monist», Dr. Carus: *Reply to the Necessitarian...* (julio de 1893; CP, 6.588-618).

[281] Cfr. CP, 1.354-368, 1.373-375, 1.379-416.

[282] Cfr. CP, Vol. 8, p. 278 y ss.

[283] loc. cit., p. 280.

[284] loc. cit., p. 282 y ss.

[285] W. B. Gallie (*Peirce and the Pragmatism*, Penguin Books/Harmondsworth, 1952) la denomina «el elefante blanco» de la filosofía peirceana. Asimismo Cfr. M. Murphey: On Peirce's Metaphysics, en: *Transactions of the Ch. S. Peirce Society*, Vol. I, I (1965), p. 12 y ss.

[286] Cfr. 8.43 (259 y ss.), 5.423 (439 y s.).

[287] Cfr. 1.129, supra.

[288] 5.423 (439 y s.).

[289] Cfr. 5.423 (439 y s.), 6.2 y 6.4 (1898).

[290] 7.203 (c. 1900).

[291] Cfr. 8.33 (129 y s.).

[292] En un fragmento de 1903 (6.6), Peirce presenta un catálogo de problemas que, en su opinión, debe resolver la metafísica. Algunos de estos, por ejemplo, el problema de si el espacio o el tiempo tienen un límite, se encuentran también en el catálogo de problemas carentes de sentido que P. W. Bridgman, fundador del operacionalismo, reunió en su *Logic of Modern Physiscs* (Nueva York 1927, p. 30 y s.).

[293] Cfr. K.-O. Apel: Heideggers Radikalisierung der Hermeneutik und die Frage nach dem Sinnkriterium der Sprache, en: *Die hermeneutische Frage in der Theologie*, edición de O. Loretz y W. Strolz, Freiburg i. Br. 1968, pp. 86-152; y en: Transformation der Philosophie, Bd. I, pp. 276-334.

[294] Cfr. la crítica de la «filosofía unidimensional» de H. Marcuse (en *Der Eindimensionale Mensch*, Neuwied y Berlin 1967, cap. 7). Sin embargo, la crítica de Marcuse no hace justicia al significado positivo de la crítica wittgensteiniana del sentido.

[295] Cfr. al respecto Th. S. Kuhn: *Die Struktur wissensachaftlicher Revolutionen*, Frankfurt a. M. 1967; además: Stephen Toulmin: *Voraussicht und Verstehen. Ein Versuch über die Ziele der Wissenschaft*, Frankfurt a. M. 1968.

[296] Cfr. 6.13 y s. (270 y s.).

[297] 6.3, cfr. 1.242.

[298] Cfr. supra.

[299] Cfr. 6.10 (¡1893!); cfr. también 2.220 y 2.654, al respecto de la «social theory of logic».

[300] 8.44 (Cfr. supra).

[301] 1.405.

[302] Cfr. supra.

[303] Por ello Peirce puede escribir en 1896: «la metafísica es el resultado de la aceptación absoluta de los principios de la lógica, no sólo en tanto que válidos en sentido regulativo sino en tanto verdades referidas al ser. En consecuencia, ha de aceptarse que cabe una explicación del universo. La función de esta explicación, como la de cualquier explicación lógica, es la de unificar su diversidad observable» (1.487).

[304] Partiendo de aquí se entenderán pasajes como el siguiente: «De este modo, si pensamos que algunos problemas no se resolverán nunca, deberíamo admitir que nuestra concepción de la naturaleza como absolutamente real es sólo parcialmente correcta» (8.43, 262). A diferencia del pasaje que critiqué arriba (supra), aquí no se trata tanto de que la realidad se convierta en dependiente de su fáctico llegar a ser conocida, en el sentido del nominalismo, cuanto de que la consumación del mundo real a través del proceso del conocimiento tiene que considerarse incierta.

[305] Cfr. 8.43.

[306] Cfr. supra. Mientras que W. James alcanza en 1896 el pragmatismo existencial de *Will to believe*, que sigue las ideas peirceanas de 1869, Peirce transforma, en el tercer periodo de su obra, el Socialismo Lógico en «Agapismo» evolutivo.

[307] Cfr. supra sobre las diferencias entre Peirce y Hegel.

[308] Cfr. Murphey: On Peirce's Metaphysics. Murphey considera –coincidiendo en ello con v. Kempski– que la fenomenología es un intento análogo de demostrar inductivamente la validez universal y necesaria de las categorías, en este caso por medio de una investigación inductiva de toda experiencia meramente posible.

[309] Cfr. K.-O. Apel: From Kant to Peirce: the Semiotical Transformation of the Transcendental Philosophy. En: *Proceedings of the 3rd International Kant-Congress*, Rochester/Y. Y. 1970, trad. alemana en *Transformation der Philosophie*, vol. II.

[310] Cfr. supra.

[311] Cfr. 1.354 y párrafos siguientes hasta el 1.416.

[312] Cfr. 6.9 (267 y s.).

[313] Cfr. 6.32 y ss. (283 y ss.).

[314] Cfr. 6.9, cap. 2 (268).

[315] 6.10 (268 y s.).

[316] 6.10 (268 y s.); cfr. 6.50 (300 y s.), 5.47 y 5.173 (350 y 402), 5.445 y 5.498 (459 y ss. y 485 y ss.), 5.586, 5.591, 5.603 y 1.118.

[317] 6.10 (269).

[318] 6.11 (270); cfr. 6.575.

[319] Cfr. la formulación de C. F. von Weizsäcker: «El hombre es anterior a la ciencia natural, pero la naturaleza es anterior al hombre».

[320] 6.12 (270).

[321] ibid.

[322] La actualidad de esta clase de problemas puede ejemplificarse hoy en la controversia, abierta en la filosofía del lenguaje, entre los seguidores de la tesis relativista de Sapir-Whorff sobre la imagen lingüística del mundo y aquellos que defienden el postulado de los «universales» sintáctico-semánticos de la gramática generativa de Chomsky.

[323] Lo que declara el mismo Peirce, 6.33 (285).

[324] 6.13 (271).

[325] Según Ph. Wiener (vid. nota 95) Peirce fue el primero en analizar, por una parte, la relación entre los métodos estadísticos empleados en la formación decimonónica de las teorías físicas, sociológicas y económicas y la idea darwiniana del «azar en las variaciones» por la otra. En 1909 el anciano Peirce escribe: «Anyone who is old enough, as I am, to have been acquainted with the spirit and habits of science before 1860, must admit that (...) the work of elevating the character of science that has been achieved by a simple principle of probability has been truly stupendous». (Citado en Wiener, op. cit., p. 82.)

[326] 6.12 (270). Como Marx y Engels, Peirce, Schelling y Darwin fueron más allá de Hegel en la historización de la naturaleza, llegando así, al igual que su contemporáneo B. Croce, a una especie de «Historicismo absoluto».

[327] Cfr. Ph. Wiener: *Evolution and the Founders of Pragmatism,* Cambridge/Mass. 1949, p. 70 y ss.

[328] Cfr. 5.634 (151 y s.).

[329] Cfr. 6.15 (272).

[330] Cfr. 6.14 (271 y s.).

[331] Cfr. 6.553: «The endless variety in the world has not been created by law. It is not of the nature of uniformity to originate variation, nor a law to beget circumstance. When we gaze upon the multifariousness of nature, we are looking straight into the face of a living spontaneity». Cfr. 6.47 y ss. (299 y ss.).

[332] 6.15 (272).

[333] Cfr. 6.14 (271 y s.) y 6.613 (respuesta a las objeciones del Dr. Carus).

[334] Peirce identifica de modo erróneo estos procesos con aquellos que están sujetos a la ley de la conservación de la energía, e intenta confrontarlos en un sentido evolucionistacon los procesos irreversibles en el sentido de la segunda ley de la termodinámica. Cfr. 6.14 (271 y s.), 6.69 y s., 6.101, 6.213, 6.261, 6.275, 6.289, 6.316.

[335] 6.14 (272).

[336] En su discusión con el editor del «Monist», el Dr. Carus, Peirce mismo se hace la objeción de que «from mere nonlaw nothing necessarily follows, and therefore nothing can be explained» (6.606). Su respuesta a esta dificultad reza: «(...) the *existence* of absolute chance, as well of many of its characters, are not themselves absolute chances, or sporadic events, unsubject to general law. On the contrary, these things *are* general laws. Everybody is familiar with the fact that chance has laws, and that statistical results follow from therefrom (...) I only propose to explain the regularities of nature as consequences of the only uniformity, or general fact, there was in the chaos, namely, the general absence of any determinate law» (6.606). Cfr. igualmente 6.63 (307 y ss.).

[337] Cfr. 6.191 y ss. Al principio de su tercer artículo del Monist, Peirce comenta ironizando sobre sí mismo: «Podría mencionar (...) que nací y fui educado en las proximidades de Concord (...) en la época en la que Emerson, Hedge y sus amigos divulgaban las ideas que habían tomado de Schelling, y Schelling de Plotino, de Böhme o de dios sabe qué mentes infectadas del monstruoso misticismo oriental. Pero la atmósfera de Cam-

bridge fue como un antiséptico contra el trascendentalismo de Concord; y no soy consciente de haber padecido ninguno de sus virus. Con todo, es probable que algún cultivo de bacilos, alguna forma benigna de la enfermedad se implantase en mi alma sin que yo fuese consciente y que ahora, después de una larga incubación, haya aflorado modificada por concepciones matemáticas y por una larga práctica de investigación física» (6.102). Peirce no menciona aquí su atracción por las obras especulativo-religiosas del anciano H. James, muy influenciadas por Böhme y Swedenborg. Cfr. 6.287, 6.507, 5.402 n. 3 (213 n. 20).

[338] Cfr. 6.191 y ss.

[339] Cfr. 6.23 (276). Peirce responde, en los términos de esta metaley, a la objeción de Carus «that absolute chance could not beget order». En consecuencia: «(...) the tendency to take habits, being itself a habit has *eo ipso* a tendency to grow; so that only a slightest germ is needed? A realist, such as I am, can find no difficulty in the production of that first infinitesimal germ of habit-taking by chance, provided he thinks chance could act at all» (6.612). Cfr. 6.259-263; cfr. además infra nota 132.

[340] A pesar de toda su admiración por la ingeniosa simplicidad de las estructuras lógicas de la teoría de Darwin, Peirce la denominaba «evangelio de la codicia» (6.294) y realizaba la siguiente crítica ideológica: «El *Origen de las Especies* de Darwin se limita a ampliar las ideas político-económicas del progreso hasta abarcar la totalidad de la esfera de la vida animal y vegetal» (6.293).

[341] Cfr. 6.16 y s. (272 y ss.), 6.296 y ss., 1.103 y s., 1.173 y s.

[342] Cfr. «The Fixation of Belief», de 1877 (149 y ss.).

[343] 6.17 (273 y s.).

[344] Cfr. 6.16 (272 y s.).

[345] 6.35 y ss. (288 y ss.).

[346] 6.102 y ss. (1892); cfr. además 6.21 y ss. (276 y ss.); vid. al respecto supra, nota 48.

[347] Cfr. el último artículo de la serie que publicó en el «Monist» en 1893 («Evolutionary Love», en especial 6.296-307).

[348] 6.306. Precede a este pasaje una referencia de Peirce a una teoría del aprendizaje que tendría que integrar, desde el punto de vista agapástico, el desarrollo «tijástico» y el «anancástico» del pensamiento sobre la base de la espontaneidad fortuita y el condicionamiento ejercido por fuerzas internas y externas (cfr. 6.301 y ss.).

[349] Cfr. 6.18 y ss. (274 y ss.); cfr. 5.290 (60).

[350] 6.21 (276).

[351] 6.21 (276).

[352] Cfr. especialmente 5.297 (68), 5.367 y ss. (153 y ss.), 5.397-401 (190 y ss.).

[353] Cfr. en especial «The Law of Mind», 6.103, 6.152.

[354] 6.215 y ss., 6.265, 6.490, 6.612 y s. Lo esencial de la relación entre aspectos cosmogónicos de la primeridad, como son la materia en tanto que posibilidad, la libertad, la espontaneidad, o la nada que, como posibilidad de ser, caracteriza tanto los comienzos del mundo como su futuro abierto, puede reencontrarse en la filosofía tardía de Heidegger, así como en la ontología cuasimaterialista del «aún no» de Ernst Bloch.

[355] Cfr. 6.216, 6.490, 6.533, 6.613.

[356] Peirce escribe en «Man's Glassy Essence» (1892): «Siempre que nos encontramos ante la contingencia-espontaneidad, nos encontramos con sensación en la misma proporción. De hecho, la contingencia es el aspecto exterior de lo que interiormente es sensación» (6.265). En 1898 escribe: «(...) la inexistencia («zero») de la pura posibilidad saltó envirtud de la lógica de la evolución a la *unidad* («unit») de una cualidad cualquiera». Peirce interpreta este salto a la «*quale-consciousness*» como primera inferencia hipotética de la naturaleza (6.220-21). La función cosmogónica de esta «*quale*-consciousness», des-

crita como intensiva e incomparable, recuerda los términos «Qualen» o «Quellgeister» de Böhme.

[357] Cfr. 6.196 y ss. Peirce remite aquí, además de a Böhme y Schelling, a Duns Escoto, para quien la naturaleza de las cosas –que son universales en la mente– se «contraen» por voluntad divina en la *haecceitas* de las cosas particulares, alcanzando así la individualidad (Cfr. 8.18 y 8.208).

[358] 6.25 (278). Cfr. 6.101, 6.158, 6.261, 6.264 y ss., 6.605.

[359] 6.101. Cfr. 6.23 (276 y s.); 6.148.

[360] 6.264.

[361] Cfr. 6.132, 6.191 y ss.

[362] Cfr. 6.265. En la línea de su segunda teoría de la evolución, Peirce expresa una idea que Bergson desarrollaría posteriormente de forma similar: «El desarrollo de la mente humana ha extinguido prácticamente toda sensación (originaria), salvo unos pocos tipos como sonidos, colores, olores, calores, etc.» (6.132; Cfr. 6.197, 1.312).

[363] Cfr. por ejemplo, J. Huxley, *Evolution in Action*, London, 1953; traducción alemana: Frankfurt a. M. y Hamburg, 1954.

[364] Las paradojas del infinito aparecen aquí, obviamente, del mismo modo que en el resto de las concepciones peirceanas del futuro. El problema que se plantea aquí (y recuerda a la cuestión de si a largo plazo es el número de preguntas o el número de respuestas el que aumenta con mayor rapidez) es el de cómo los «hábitos» habrían resistido la irrupción de la capacidad originaria de la sensación (la duda o la sorpresa, por ejemplo). Ciertamente, aquí necesitamos averiguar cuál de los dos aspectos de la evolución viene a ser el «principio regulativo» de la praxis. Pero decidir sobre esta cuestión es difícil, tanto en el plano de lo individual como en el de lo social.

[365] Cfr. por ejemplo, 6.266.

[366] Cfr. 6.268 y ss.

[367] 6.33 (285).

[368] Murphey sin duda acierta cuando incluye a Peirce entre los pensadores del siglo XIX que querían reconciliar ciencia y religión. Cfr. M. G. Murphey «Kant's children: The Cambridge Pragmatists», en: *Transactions of the Ch. S. Peirce Society*, 1968, vol. IV, p. 3 y ss.

[369] En lo que precede he prestado poca atención a los excursos de Peirce sobre matemática y ciencias de la naturaleza; excursos que, incluso en su metafísica, no dejan de aparecer jamás.

[370] 1.7.

[371] Cfr. La respuesta de Peirce a James del 13-3-1897 (8.249-252; pp. 541 y ss. de la edición alemana).

[372] En: University of California Chronicle 1898, y en «Collected Essays and Review» (ed. por R. B. Perry). Cfr. además 5.3 (315 y s.).

[373] Cfr. supra.

[374] Cfr. 5.13, n. 1 (534, n. 11).

[375] Cfr. supra.

[376] 5.589. Peirce parece olvidar aquí que él mismo identificó en cierta ocasión la verdad con aquella creencia de la que no puede dudarse en la práctica. Al respecto, cfr. infra.

[377] Cfr. por ejemplo, C. G. Hempel: *Aspects of Scientific Explanation*, Nueva York/Londres 1965, passim. De modo parecido W. Stegmüller: *Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie*, Berlín-Heidelberg-Nueva York, 1969.

[378] Sobre el alcance que la relación triádica del signo tiene en la teoría de la ciencia, cfr. especialmente supra.

[379] Para la teoría de la ciencia es irrelevante el hecho de que una explicación «pragmáticamente» útil (o idónea) en el contexto de una lección escolar, por ejemplo, sea relativa

al conocimiento y a la conciencia que los alumnos hayan alcanzado de los problemas. Una cuestión enteramente diferente es la de si el concepto de explicación que es relevante para la teoría de la ciencia no implica una relación con un sujeto real (por ejemplo, en el sentido de la *community of investigators*).

[380] Cfr. en una carta a James de 25-11-1902 (8.255, p. 543 de mi ed.) la referencia de Peirce a este complemento de su sistema que faltaba en 1898, Cfr. igualmente la introducción de las conferencias sobre el pragmatismo, de 1903 (5.34 y ss.).

[381] Cfr. 8.255 (543) y 8.259 (545).

[382] Cosa que hizo después de pedir a James confirmación de que era él mismo, Peirce, y no James, quien había empleado el término «pragmatismo» por primera vez. Cfr. supra.

[383] 5.3 (316). Sin embargo, en 1905 Peirce retomaría su crítica anterior, calificando la autocomprensión estoica de 1902 de autoincomprensión en el sentido de James. Al respecto, cfr. 5.402 nota - en mi edición p. 212, nota 20.

[384] 5.3 (315 y ss.). Cfr. supra.

[385] 5.15 (337).

[386] Cfr. 5.15 (337), 5.26 (339 y s.), 8.258 (544 y s.).

[387] Cfr. el fragmento 5.538-5.545 (319 y ss.) y 5.32 (341 y s.).

[388] 5.3 (316); cfr. 5.539 y 5.541 (321 y ss. y 324 y ss.), 5.32 y s. (341 y s.), y 8.325 (589).

[389] 8.33 (130).

[390] Cfr. L. K. Kronecker: *Grunzüge einer arithmetischen Theorie der algebraischen Größen*, 1882, § 4, y: Über den Zahlbegriff, 1887.

[391] Cfr. L. E. J. Brouwer: *Over de grondslagen der wiskunde*, Amsterdam y Leipzig, 1907.

[392] Hoy puede consultarse al respecto J. Klüver: Operationalismus..., Kieler Dissertation, Stuttgart-Bad Cannstatt 1970.

[393] Cfr. 2.191; 1.245 y ss.; 1.417.

[394] M. Murphey, op. cit., cap. XIII.

[395] En el folleto de sus «Principles of Philosophy», obra planeada en 12 volúmenes en el año 1893, el volumen cuarto lleva el título *Plato's World: An Elucidation of the Ideas of Modern Mathematics* (cf. CP, VIII, p. 284).

[396] Cfr. Murphey, op. cit., pp. 286 y s.

[397] Cfr. sin embargo, 5.505 y 5.448 (463), donde Peirce define lo general como lo objetivamente indeterminado y, por ello, como aquello a lo que no puede aplicarse el principio del tertio excluso.

[398] Cfr. 5.539 (321 y ss.) y 5.541 (324 y ss.).

[399] 5.541 (325).

[400] 5.539 (321).

[401] 5.32 (342).

[402] Cfr. 5.33 (342 y ss.).

[403] Cfr. 8.323 y ss. (588).

[404] Cfr. 8.325 (589).

[405] De hecho, contradiría todo lo que Peirce dice acerca de la posibilidad de los descubrimientos lógico-matemáticos mediante la observación diagramática.

[406] Cfr. 8.325 (589).

[407] Cfr. 6.185 y s.

[408] Cfr. 5.67 (359), 5.103 (379 y s.).

[409] Cfr. 5.541 (324 y ss.), 5.542 (326 y ss.), 5.461 (476).

[410] Cfr. infra 326.5.

[411] 5.542 (329) Cfr. 5.461. En 1901 Peirce vinculó la interpretación de la proposición «César cruza el Rubicón» con una referencia al hecho de que la explicación pragmática del sentido mediante la experiencia posible hace justicia a la definición que la crítica del sentido ofrece de la realidad, siempre que la experiencia se conciba como algo ilimitado (cfr. 5.565). En los últimos tiempos, contamos con ejemplos sorprendentes de cómo los métodos de la ciencia natural pueden confirmar la información histórica. Los trabajos bioquímicos de Margaret Oakley Dayhoff, por ejemplo, hacen verosímil la posibilidad de que un día pueda reconstruirse el código genético de animales prehistóricos extinguidos hace mucho tiempo y, a partir de ahí, pueda reconstruirse el medio ambiente al que éstos estaban adaptados. Vid. Hoimar v. Ditfurth «Nichts ist endgültig voerüber», Die Zeit, sept 12, 1969.

[412] 5.546-5.547 (334 y ss.).

[413] Cfr. 5.29 y ss. (340 y ss.).

[414] 5.546-5.547 (334 y ss.).

[415] Cfr. John Austin «Performative und konstatierende Äusserung» en *Sprache und Analysis*, R. Bubner (ed.), Göttingen, 1968, p. 140 y ss.

[416] Es obvio que no hay que confundir la autorreflexión efectiva con la auto-objetivación metateorética, que Peirce, en calidad de lógico, declara imposible (Cfr. 5.86, p. 369 y ss. de mi edición). Peirce repara tan poco en esta distinción como la moderna semántica de orientación logicista. La semántica moderna, desde la teoría russelliana de tipos y el *Tractatus* de Wittgenstein, ha considerado temas tabú la reflexión filosófica sobre el lenguaje y su sujeto y la auto-objetivación metateorética (Cfr. K.-O. Apel «Sprache und Reflexion», en: Akten des XIV Internat. Kongr. f. Philosophie, vol. III, Wien, 1969, p. 417 y ss.).

[417] Cfr. supra.

[418] 5.180 (403).

[419] Cfr. 5.348 (97).

[420] Cfr. supra. También 5.170 (399 y s.), donde no se trata ya obviamente, del marco trasncendental de la teoría de la inducción de 1869 y 1878.

[421] Cfr. supra.

[422] Cfr. además 5.181, (3) (404 y s.).

[423] Cfr. pp. 13-87 de mi edición.

[424] Cfr. 5.194.

[425] Cfr. 5.205 (415).

[426] Cfr. supra.

[427] Cfr. 5.212 (418 y ss.).

[428] Cfr. 5.170 y s. (399 y s.); sin embargo, cfr. 5.201 y ss. (411 y ss.), al respecto infra.

[429] Cfr. 5.171 (400).

[430] Esto es lo que, ya en 1868, intentó mostrar Peirce, cfr. 5.263 (34 y ss.).

[431] Cfr. supra.

[432] Cfr. supra.

[433] Cfr. 5.181 (3) (404 y s.); cfr. 5.115 y ss., 5.142 (391 y ss.).

[434] 5.181 (1) (403).

[435] 5.181 (2) (404).

[436] Cfr. 5.181 (1) (403).

[437] Cfr. al respecto las aporías neopositivistas de proposiciones protocolares o básicas como «Aquí hay un trozo de tiza». Sirviéndose de su lógica de relaciones, Peirce va mucho más allá que la teoría moderna de los conceptos disposicionales. En 5.157, por ejemplo, hace ver que la proposición perceptiva «El suceso C parece ser posterior a otro suceso A» puede interpretarse mediante la consecuencia de que si A es posterior a B, entonces

C tiene también que ser posterior a B». Por lo tanto, el predicado general «posterioridad» en la proposición singular «C parece ser posterior a A» puede interpretarse mediante la proposición universal: «Todo lo que es posterior a C es posterior a algo, A, a lo que C es posterior». Incluso la proposición «Tulio es Cicerón» contiene un predicado general que puede explicarse mediante una proposición condicional, pues, desde el punto de vista del análisis de la lógica de relaciones, enuncia «la relación general de identidad de Tulio y Cicerón» (Cfr. 5.151). Peirce parafrasea el contenido de la segunda «proposición cotaria» en los términos de esta explicación (característica de la lógica de relaciones) de los predicados de los juicios perceptivos. Así, dice; «La terceridad afluye a nosotros por las vías de todos los sentidos» (5.157, cfr. 5.150).

[438] Cfr. 5.181 (3) (404).

[439] Cfr. 5.186 (406 y s.).

[440] Cfr. 5.186 (406).

[441] Cfr. 5.181 (3) (404).

[442] Cfr. 5.216 (15).

[443] Cfr. 5.184 y s. (405 y s.).

[444] Cfr. 5.186 (407), cfr. 5.181 (3) (404 y s.).

[445] Peirce mismo afirma que «percibimos, o nos parece percibir, los objetos de modo diferente a como realmente son, acomodándolos a su intención manifiesta» (5.185, p. 405 y s. de mi edición).

[446] Cfr. 5.544 (331).

[447] Cfr. 5.186 (407).

[448] Por otro lado, en 1902, Peirce intentó, sirviéndose de la *máxima pragmática*, interpretar la proposición «este barquillo parece rojo». Pero, por esa vía, no llegó a explicar el concepto «rojo», sino únicamente una instrucción operativa para futuras confirmaciones de este juicio perceptivo, el cual no sería ya susceptible de explicación.

[449] Cfr. 5.467 (503 y s.) - 1906.

[450] Cfr. 5.186 (406 y s.) y 5.184 (405).

[451] 5.186 (407).

[452] Cfr. L. Weisgerber: *Vom Weltbild der deutschen Sprache*, Düsseldorf, 1950, pp. 140 y s.

[453] El presupuesto tácito de la clarificación del sentido me parece constituir el aspecto central del esquema de definición, aparentemente trivial, sobre el que A. Tarski fundamenta su clarificación semántica del concepto de verdad: «La proposición 'las cosas son de éste o aquel modo' es verdadera si y sólo si las cosas son de este o aquel modo». Esto significa, naturalmente, que la clarificación semántica del concepto de verdad por medio d lenguajes formalizados presupone siempre ya una clarificación «pragmática» (en sentido peirceano) del concepto de verdad.

En la siguiente definición, Peirce expresa la relación entre la interpretación del sentido y la constatación de la verdad o falsedad mediante juicios perceptivos no susceptibles de crítica: «Una proposición falsa es una proposición respecto de la cual algún interpretante muestra que, en una ocasión que este mismo muestra, una imagen perceptiva <percept> tendrá un cierto carácter, mientras que el juicio perceptivo inmediato en esa ocasión enuncia que la imagen perceptiva no tiene ese carácter. Una proposición verdadera es una proposición respecto de la cual la creencia correspondiente no llevará nunca a tal desengaño, siempre que la proposición no se entienda de modo distinto a como fue proyectada» (5.569).

[454] Esta teoría supone, como ya he indicado (p. 189 y ss.), que las cualidades sensoriales no son meramente subjetivas, es decir, vehículos arbitrariamente intercambiables de información, sino un tipo de caso límite icónico de la información que emplea la interpretación simbólica de la naturaleza. Peirce mismo lo dice en 1903 (5.115-19). Sin

embargo, en 1906, Peirce parece dar un paso atrás al considerar, igual que en 1868, que las cualidades del color son «sensaciones meramente subjetivas», cuya especificidad es completamente irrelevante para el proceso argumentativo de la información (5.467).

455 Cfr. infra.

456 Cfr. 5.118.

457 Cfr. al respecto el símil del final de la conferencia, en el que Peirce resume el aspecto crucial de la relación de las proposiciones cotarias con el pragmatismo: «Los elementos de todo concepto entran en el pensamiento lógico por la puerta de la percepción y salen por la puerta de la acción deliberada; y todo lo que no pueda mostrar su pasaporte en ambas puertas ha de ser detenido como no autorizado por la razón» (5.212, p. 420 de mi edición).

458 Cfr. supra.

459 Cfr. sobre lo que sigue J. Royce: *The Problem of Christianity*, Nueva York, 1913, pp. 146 y ss.

460 Este aspecto de circularidad y recíproco condicionamiento de la interpretación y la comprobación experimental de hipótesis o teorías resulta especialmente relevante cuando un resultado experimental sorprendente –la falsación de la interpretación presupuesta en la hipótesis– exige una abducción creativa vinculada a la reinterpretación de esos conceptos fundamentales de las teorías que, según Peirce, poseen un alto grado de vaguedad por su «antropomorfismo» y su carácter cuasi-instintivo (Cfr. 5.446 y ss. respecto de la vaguedad de los conceptos del *commonsense*). Es evidente que esta función generadora de ides nuevas, para Peirce la función más interesante de la abducción, no cuadra con el marco metodológico de los procesos de inferencia lógicamente controlables (deducción, inducción y abducción). Pero no porque represente la transición de la abducción a los juicios perceptivos no susceptibles de crítica, sino, más bien, porque emplea la función interpretativa que Peirce combina con la de la explicación («Erklärung») de los hechos en el concepto de abducción (Cfr. también: J. Habermas: *Erkenntnis und Interesse*, nota 97, p. 165).

461 Cfr. infra; cfr. además K.-O. Apel: *Szientismus oder transzendetale Hermeneutik*, op. cit., sección 3 [pp. 188-208, vol. II, de la ed. cast. N.T.]

462 Cfr. 5.196 (407 y ss.).

463 Cfr. 5.197 (409 y s.).

464 Ibid.

465 Cfr. 5.198 y ss. (410 y ss.).

466 También va más allá de la posición que había sostenido en los parágrafos 5.170 y ss. de la conferencia. Cfr. supra, nota 58, e infra, p. 315 y ss.

467 Cfr. 5.198 (410).

468 Ibid.

469 Cfr. 5.210 (417); cfr. además 5.342 y ss. (92 y ss.).

470 5.199 (410 y s.); cfr. 5.170 y ss. (399 y ss.).

471 En el Dictionary de Baldwin de 1901, Peirce intentó definir el concepto de verdad teniendo en cuenta el falibilismo fundamental de toda hipótesis de la que puede enunciarse verdad en general: «Truth is the concordance of an abstract statement with the ideal limit towards which endless investigation would tend to bring scientific belief, which concordance the abstract statement may posess by virtue of the confession of its inaccuracy and onesidedness, and this confession is an essential ingredient of truth» (5.565).

472 Cfr. 5.200 (411).

473 Cfr. al respecto M. Murphey, op. cit., pp. 282 y ss.

474 Cfr. 5.201 (411 y s.).

[475] Obviamente sin la reserva crítica, referente a la inexactitud, de la segunda posición, reserva que se expresa en la definiciónde la verdad de 1901. Cfr. nota 101.

[476] 5.203 (412 y s.).

[477] 5.202 (412).

[478] 5.200 (411).

[479] 5.202 (412).

[480] Cfr. 6.121: «(...) the distinction between a continous and a discontinous series is manifestly non-metrical»; además, 1.276: «(...) years do not constitute the flow of time, but only measure that flow». Cfr. igualmente 5.181 (3).

[481] En lo que sigue, Peirce se ocupa de esta aporía como si se le presentase a todo enunciado legal. Podría objetarse que la teoría de la falsación de Popper, no habiendo sido, obviamente, concebida como teoría de la inducción, puede, no obstante, servir para refutar definitivamente enunciados legales mediante enunciados existenciales referidos a sucesos discretos en el espacio-tiempo. No hay duda de que en lo que sigue Peirce no está pensando ya en la contrastación mediante la falsación, sino más bien y de acuerdo con los presupuestos de su teoría de la inducción, en que la realidad de una ley debe mostrarse a sí misma con claridad en la continuidad del comportamiento regido por leyes. Cfr. infra.

[482] 5.204, cfr. 5.32. La comparación de ambos parágrafos parece indicar que Peirce piensa en Newcomb «and all matchamticians of his rather antiquated fashion» como representantes de la cuarta posición. La teoría peirceana del continuo se dirige también contra Cantor y Dedekind, por cuanto éstos niegan que un conjunto de puntos lineales pueden ser un continuo geométrico. Cfr. Murphey, op. cit., p. 281 y ss.

[483] 5.205 (415).

[484] Ibid. Cfr. 5.210 (417) y para una exposición más precisa 8.123, n. 20. Podríamos comparar lo anterior con la doctrina jamesiana de la experiencia de relaciones y en particular del flujo de la conciencia, doctrina que vio la luz en los «Principles of Psychology», de 1890 y en el «Essai sur les donnés immédiates de la conscience», escrito por Henri Bergson en 1898. Estas filosofías de la continuidad se corresponden en matemáticas con la tesis de B. Riemann («Sobre las hipótesis que fundamentan la geometría», 1854), según la cual el fundamento de la posibilidad de la medida de una multiplicidad continua tiene que venir de fuera. Para Peirce, Riemann era «the highest authority upon the philosophy of geometry» (Cfr. Murphey, op. cit., p. 219 y ss., y p. 285). En el terreno de la física, cabe pensar en la teoría de los campos continuos de Marzell, que Peirce no analizó, pese a su afinidad con el espíritu del Sinejismo (Cfr. Murphey, op. cit., p. 391, nota 11).

[485] Cfr. 5.223 (18 y ss.) y 6.416 (1878).

[486] Cfr. 6.110 y s., 7.451-457, y sobre todo 8.123 (c. 1902).

[487] En la crítica que en 1891 Peirce dedicó a esta obra (8.55-89), Peirce defendió enérgicamente contra James su propia tesis, a la que no renunció posteriormente, de que la percepción es una inferencia inconsciente. Con todo, alabó los comentarios de James sobre «the stream of thought» (8.89).

[488] Cfr. 5.181 (3) (404 y s.).

[489] 5.212 (419); cfr. supra p. 299 y ss.

[490] Cfr. 5.205 (415); cfr. 5.181 (403 y ss.), 5.209 (417); cfr. además 5.436 (450): «Continuity is simply what generality becomes in the logic of relatives».

[491] Esto recuerda al dictum de Schiller: «La naturaleza es el espíritu visible, el espíritu es la naturaleza invisible».

[492] 5.181 (3) (404 y s.).

[493] Cfr. 5.312 y 8.14; al respecto, supra. Peirce no abandonó esta teoría crítica del sentido, sino que la empleó posteriormente, como argumento de fondo de un realismo de los universales más comprehensivo. Cfr. por ejemplo, 5.434.

[494] Cfr. 5.209 (417).

[495] Ibid.

[496] 5.211 (418).

[497] Cfr. supra.

[498] 5.210 (417).

[499] Acerca del correspondiente «problema ontológico del principio de individuación» cfr. 5.107 (381 y s.).

[500] En la ontología modal de Peirce, la posibilidad representa la Primeridad, la actualidad la Segundidad y la necesidad la Terceridad. Pero, en su crítica a Royce (8.43) había decicado atención al hecho de que la «posibilidad real» fuese más potente que la mera posibilidad lógica porque la primera implica una ley, es decir, Terceridad. Por tanto, la estructura categorial de la posibilidad real se corresponde con la de la percepción comprensivo-anticipatoria, sin importar si ésta se dirige a la realización de una ley natural o a «la conformidad entre acción e intenciones generales» (5.212). Cfr. 5.107: «La analogía permite conjeturar que las leyes de la naturaleza son resoluciones en la mente de una vasta conciencia».

[501] Cfr. 5.119 (382); sobre la revisión de los fundamentos semióticos de la lógica de la investigación, supra.

[502] Cfr. 5.211 (418).

[503] 8.258 (544).

[504] Cfr. la n. 1 relativa al curso sobre el pragmatismo, p. 421 de mi edición.

[505] En mi edición aparecen los dos primeros artículos de 1905 que fueron publicados, dos aportaciones que complementan el «Critical Commonsensism» del segundo artículo de 1905, un fragmento no publicado de 1906 y la parte principal del artículo en forma de carta «A Survey on Pragmaticism» de 1907.

[506] 5.411-415 (427 y ss.).

[507] 5.416-421 (434 y ss.).

[508] 5.422-435 (438 y ss.).

[509] 5.436 (450 y s.).

[510] 5.437 (451).

[511] Cfr. 5.28. En 1898 esta teoría le era tan extraña que no se la atribuyó a sí mismo sino a la obra de James *The Will to Believe*, mientras que parece concebía su propia lógica de la investigación como una teoría de «verdades eternas». Cfr. supra.

[512] Cfr. al respecto y para lo que sigue supra.

[513] 5.416 (434).

[514] Cfr. H. G. Gadamer: Wahrheit und Methode, Tübingen 1960, p. 250 y ss.

[515] 5.416 (435).

[516] Peirce coincide aquí con la idea de Collingwood sobre los «presupuestos absolutos del pensar» que se aceptan «sin preguntar», y con la de M. Heidegger sobre el «lugar» del pensar «en la historia del ser». Cfr. al respecto J. Brühning: *R. G. Collingwood und das Problem des Historismus*, Kieler Diss., 1969, y O. Pöggeler: Metaphysik und Seinstopik bei Heidegger (Philos. Jb, 70. Jg., 1962, p. 188-37).

[517] Cfr. 5.419 (437).

[518] 5.416. En un fragmento del mismo año (5.498), Peirce admite que: «si pensamos que cada una de ciertas proposiciones son individualmente perfectas, podemos y tenemos que pensar que es, sin embargo, probable que alguna de ellas, si no muchas, sea falsa». Fundamenta la posibilidad de mantener esta reserva crítica respecto de sus propias creencias en el hecho de que tal certidumbre inmediata es algo vago y, en consecuencia, una «instancia de la emancipación de la vaguedad respecto del principio de contradicción» (5.498, nota).

[519] Cfr. supra (nota 101) la citada definición de la verdad de 1901.

[520] 5.419; cfr. por el contrario 5.498: En este parágrafo Peirce se acuerda de que, tal como afirmara en 1868, «el hombre no posee una facultad infalible para la introspección de los secretos de su propio corazón, es decir para saber qué cree y de qué duda».

[521] Cfr. H. Plessner: *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin y Leipzig, 1928, cap. 7.

[522] Este aspecto de la obra de James *The Will to Believe* lo comparó Peirce, en 1898, con la actitud falibilista de los científicos. Cfr. supra.

[523] Peirce llegó a una distinción parecida en 5.523: «Ni la filosofía del *commonsense* ni sus representantes aceptan creencia alguna *apoyándose* en el hecho de que no haya sido criticada... Pero es bastante cierto que el *common-sensist* como cualquiera, incluido el criticista, cree en determinadas proposiciones porque no han sido criticadas (...)». Cfr. asimismo 5.563.

[524] 5.417. Quien quiera explicarse el sentido del predicado «duro» en términos del pragmatismo debe llevar a cabo experimentos mentales con objetos desgarrables; pero quien quiera explicarse el sentido del predicado «verdadero» debe llevar a cabo los correspondientes experimentos mentales con creencias; creencias que podría sostener un individuo en su existencia finita, una sociedad en su situación histórica o la comunidad ilimitada de los científicos. Esta distinción manifiesta tres tipos posibles de teorías pragmáticas de la verdad: el de James, el de Dewey y el de Ch. S. Peirce.

[525] Ibid. Cfr. la refinada definición de 1903, 5.375, nota, que introduce la posible confirmación práctica como criterio de su fijación posible. Al respecto, supra, p. 125 y s.

[526] El texto muestra, sin embargo (cfr. 5.418 sobre el posible autocontrol humano), que Peirce sólo es capaz de concebir el problema de la reflexión como problema psicológico en el sentido de una iteración infinita o de una transición infinita al valor límite de la certeza absoluta. No, en cambio, como autogradación de la reflexión que ve a través del «y así sucesivamente» de la iteración y se cerciora del nivel más alto de generalidad de la propia pretensión cognitiva filosófica. En esta época de metateorías, este aspecto dialéctico sólo parece ser comprensible para un número reducido de neo-hegelianos. Cfr. pra una discusión sobre esta idea, Th. Litt: *Denken und Sein*, Stuttgart, 1948; del mismo autor: *Mensch und Welt*, Heidelberg, 1961, 2.ª ed.

[527] 5.421 (438).

[528] Ibid; cfr. el locus classicus 5.311. El texto de 1903 permite adivinar que Peirce da,entre tanto un giro metafísico al «socialismo lógico» de 1868 al concebir una integración creciente entre individuo y pueblos a través de la «continuity of mind» y el «agapastic development» que conduce a una persona-colectivo, es decir, a Dios. Cfr. 6.271 y 6.307.

[529] Cfr. al respecto infra.

[530] Con la expresión característica «acto cuasi-externo», Peirce entra en contacto con la problemática, hasta hoy apenas resuelta, del llamado «operacionalismo». Esta tiene su contrapartida marxista en la problemática, igualmente irresuelta, de la praxis subjetiva y objetiva. La cuestión es si el acto de observación y el de medida son actos mentales cognoscitivos, comprensibles en tanto que actos intencionales, o son ellos mismos son fenómenso naturales observables y mesurables (o ambas cosas). En el Prefacio a la *Crítica de la Razón Pura* (B XIII), Kant escribió esta frase singular: «La razón debe abordar la naturaleza llevando en una mano los principios (...), y en la otra, el experimento (...)». Sin embargo, en su crítica de la razón no investigó sino el a priori de la razón (si bien cfr. supra, nota 91). En su crítica se echa en falta el a priori corporal («Leibapriori») mediante el cual la razón podría dirigirse hacia la naturaleza con el experimento en la mano <!>. El operacionalismo moderno tiende, por contra, a desarrollar el problema por el lado contrario, limitándose a considerar en términos conductistas el lado «externo» de los actos

del experimentador. Cfr. supra, p. 24. [Sobre el «a priori corporal» Vid. Apel, K.-O.: *Das Leibapriori des Erkenntnis*, Archiv für Philosophie, 12, 1963, pp. 152-172 (N. del T.]

[531] 5.424 (441).

[532] Cfr. supra.

[533] 5.426 (441 y s.); cfr. 5.425 (441).

[534] La modernidad de esta teoría radicaría en la «prueba experimental» en la que se apoya, gracias a su teoría de la inducción, la aceptación de los universales reales (5.430). La máxima pragmática tiene que explicar («explizieren») el sentido de los universales mediante la lógica de relaciones (en proposiciones del tipo «si... entonces»), es decir, en términos de ontología modal (ibid.).

[535] Cfr. 5.427 y ss. (442 y ss.).

[536] Cfr. supra.

[537] 5.427 (442).

[538] 5.427 (442).

[539] 5.491 (527). Este rasgo de su pragmatismo semiótico lo formula Peirce de un modo aún más claro en una carta a William James de 1909: «El interpretante definitivo no lo constituye el modo en que una mente actúa, sino en el modo en que cualquier mente actuaría (...) "si a alguna mente le sucediese tal y tal otra cosa, este signo determinaría a esa mente tal y tal otro comportamiento". Por comportamiento entiendo únicamente la acción realizada bajo una intención de autocontrol. Ningún acontecimiento que le ocurra a mente alguna, ninguna acción de mente alguna puede constituir la verdad de tal proposición condicional» (8.315; 564 y s.).

[540] 5.430 (446).

[541] Cfr. supra; cfr. además 5.431 sobre la eficiencia real de ideas tales como justicia y verdad.172 Cfr. supra; cfr. además 5.431 sobre la eficiencia realde ideas tales como justicia y verdad.

[542] Cfr. 5.430 (445 y ss.) y 5.433 (448); cfr. además 5.3 (315 y ss.), 5.133 (387 y s.), 5.402 n. (212, n. 20); cfr. al respecto supra II, 1.

[543] Cfr. 5.431 (447).

[544] Cfr. supra.

[545] Cfr. la discusión sobre este modelo de pragmatismo en «Jürgen Habermas: «Verwissenschaftliche Politik und öffentliche Meinung» en *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*, Frankfurt a. M., 1968. [Artículo aparecido en la edición castellana bajo el título «Política científica y opinión pública». Cfr. «Ciencia y técnica como "ideología"», Madrid, Tecnos, 1984, pp. 131-158 (N. del T.)]

[546] No me refiero aquí a las acciones recíprocas entre objetos, sino a la comparación de roles en el sentido de acciones anticipadas, únicamente posible en la comunicación intersubjetiva. George Herbert Mead fue el primero en analizar esta cuestión en el contexto del pragmatismo americano (Cfr. su obra póstuma *Mind, Self and Society*, Chicago 1934. [Ed. castellana: *Espíritu, Persona y Sociedad*, México, Paidós, 1990 (N. del T.)]. En el terreno de la filosofía social y la teoría de la ciencia, Jürgen Habermas ha contrastado el concepto de comunicación intersubjetiva con el de trabajo o, mejor, con el de comportamiento técnico-experimental. Cfr. «Arbeit und Interaktion» en *Technik unf Wissenschaft als «Ideologie»*. [«Trabajo e interacción» en la edición castellana citada en la nota 176 (N. del T.)]. Cfr. además K.-O. Apel: *Szientismus oder Transzendentale Hermeneutik*.

(N. del T.) Sobre la traducción del término 'Verständigung' Vid. la nota de los traductores al castellano (Adela Cortina y Jesús Conill) del prólogo de la obra de Apel *La Transformación de la Filosofía* en Apel, K.-O.: *La transformación de la filosofía*, vol. I, p. 13.

[547] Cfr. supra.

[548] Cfr. W. James: *The Will to Believe*, Nueva York, 1897 y: Pragmatism, Londres - Nueva York, 1907, pp. 257 y ss.

[549] Sin embargo, Peirce ignora los problemas que ocupan a James cuando, por ejemplo, ironiza sobre la tesis jamesiana de que el conocimiento cambia la realidad (5.555 y ss.) en nombre de la definición de la realidad que formula la crítica del sentido, es decir en nombre de la verdad que, como *ultimate opinion* de los investigadores, ha de alcanzarse *in the long run*. En mi opinión, es correcto que las intervenciones en la realidad, cuando tienen un carácter experimental y repetible, están al servicio del conocimiento de leyes y tienen validez con independencia del acto cognoscitivo, no modifican en conjunto la realidad a conocer. Creo que esto es también aplicable a las leyes microfísicas que se ocupan del comportamiento estadstico de las partículas elementales. Este es el modelo que Peirce está manejando. Por contra, puede concebirse un modelo completamente diferente, según el cual, el conocimiento existencial e histórico-prácticamente relevante está ligado a una intervención no repetible (y por tanto, no corregible estadísticamente) en la realidad («Wirklichkeit») que ha de conocer. Este es, básicamente, el modelo de W. James.

[550] Cfr. James loc. cit., pp. 201 y 218.

[551] Cfr. supra.

[552] Cfr. supra.

[553] 5.438 (454).

[554] Para evitar cualquier malentendido, me permito decir que incluso la filosofía popperiana de una «sociedad abierta» que ha de crearse progresivamente es historicista en este sentido. El significado de la «sociedad abierta» que ha de realizarse en el esfuerzo común no puede explicarlo Popper, ni Peirce, recurriendo a las predicciones condi cionadas, válidas para todos, de la *social enginereeing*. Sólo pueden clarificarlo el acuerdo («Verstandigung») –siempre renovado sobre un compromiso absoluto con los fines– de los individuos desiguales en la situación histórica concreta. La obra de Popper «La sociedad abierta y sus enemigos» es una aportación hermenéutica y crítica de la ideología a ese acuerdo; una aportación que, obviamente, el programa del cientificismo no considerará científica.

[555] Cfr. al respecto J. P. Sartre: *Marxismus und Existentialismus. Versuch einer Methodik*, Hamburg, 1964.

[556] §§ 5.439-452 (454-467); resultan complementarios al respecto los framentos 5.497-499 (485-488) y 5.523-525 (490-492).

[557] §§ 5.453 y ss. (467 y ss.).

[558] Cfr. 5.525 (491 y s.) y 5.451 (466).

[559] Cfr. es particular 5.523 (490 y ss.).

[560] Cfr. 6.452 (466 y s.).

[561] Cfr. 5.446 y ss. (461 y ss.).

[562] Cfr. 5.453 (467).

[563] 8.43 (259 y ss.).

[564] Cfr. supra.

[565] Cfr. 8.101 y ss.

[566] Cfr. 8.104 y 8.113 y ss.

[567] Cfr. las notas sobre los artículos de 1868-78 en mi edición de los textos de Peirce, Partes I y II.

[568] Cfr. 5.453 (467 y s.) y 5.454 y ss. (468 y ss.).

[569] Peirce traduce aquí las predicciones condicionadas a instrucciones hipotéticas para la acción. Cfr. al respecto 5.517 nota, donde distingue entre resoluciones categóricas, resoluciones condicionales y hábitos condicionales.

[570] 5.453 (468).

[571] Habría que recordar aquí que la antología modal no representa, desde el punto de vista peirceano, un paso atrás en dirección a la metafísica pre-kantiana (dogmática), pues la crítica del sentido, como transformación semiótica de la crítica kantiana del conocimiento, la fundamenta sobre el presupuesto ineludible de la posible verdad de las proposiciones filosóficas. Se trata, pues, del mismo tipo de fundamentación que el querecibió el realismo de los universales de 1868. Desde el punto de vista de la doctrina fenomenológica de las categorías, la posibilidad real o vaguedad presupuesta en las proposiciones condicionales contrafácticas es un ejemplo de la Primeridad de la Terceridad, mientras que la realidad de las leyes lo es de la Segundidad de la Terceridad y la necesidad, en el sentido de la determinabilidad legal de lo real, lo es de la Terceridad pura. La metafísica hipotética de los años '90 constituyó, bajo este supuesto, un intento de pensar la evolución del mundo de modo sinejístico, concibiéndolo como un continuo que va del caso límite inicial –la alternativa entre la nada y el caos– y el caso límite escatológico del cosmos como cristalización. Desde el punto de vista de la clasificación peirceana de las ciencias, tal intento va más allá de la ontología fundada sobre la crítica del sentido; intento que, sin embargo, está clasificación exige.

[572] Cfr. 8.30 (123 y ss.).

[573] Cfr. supra.

[574] Cfr. la reproducción de la máxima pragmática de 1878 (5.402) al principio del artículo de 1905 (5.438). Este texto llama la atención sobre los derivados del término *conceive*, que ponen de manifiesto su carácter de experimento mental.

[575] La autocita se refiere a 5.408 (205 y s.).

[576] 5.453 (468).

[577] Ibid.; cfr. 5.457 (471 y ss.).

[578] Cfr. especialmente 5.403, 5.409, e incluso el tratamiento proto-positivista de la ontología en 5.411 y 5.423.

[579] Con respecto al retorno a la ontología mediante el análisis del lenguaje, véase especialmente, E. K. Specht: *Die sprachphilos. und ontolog. Grundlagen im Spätwerk L. Wittgensteins* (Kantstudien Erg. Heft 1963) y *Sprache und Sein. Zur sprachanalytischen Grundlegund der Ontologie*, Berlín, 1967. A diferencia de Peirce, Specht llega a una solución nominalista del problema del ser. Para una posición enfrentada cfr. K.-O. Apel: «Heideggers Radikalisierung der Hermenutik und die Frage nach dem Sinnkriterium der Sprache», en *Die hermeneutische Frage in der Theologie*, Wien-Freiburg 1968, p. 86-152; ahora en «Transformation der Philosophie», vol. I.

[580] 5.457 (471 y ss.).

[581] 5.457 (472 y s.).

[582] Cfr. supra, primera parte, III.

[583] J. Habermas lo toma por fundamento de su interpretación de Peirce, concibiéndolo como marco trascendental de la acción instrumental y la experiencia experimental. Cfr. «Erkenntnis und Interesse», cap. 6.

[584] La tarea pragmático-transcendental de establecer horizontes de sentido puede entenderse, respecto de la constitución del sentido ligada a ella, como caso límite de la temporalización y espacialización del mundo por medio del «Dasein» como lugar de la comprensión del ser en sentido heideggeriano. Sin embargo, a diferencia de Habermas (cfr. op. cit. p. 169 [p. 140 ed. castellana (N. del T.)]), yo no creo que haya que exigirle a peirce una versión inalterada de la diferencia óntico-ontológico heideggeriana. Para ser más exactos, la mencionada diferencia tiene en mi opinión su correlato en la obra de Peirce. Este lo constituye la diferencia entre lo real existente (que se experimenta en la resistencia a la voluntad) y la realidad interpretable de lo real. Esto indica, sin embargo, que la definición que la crítica del sentido peirceana da de la realidad, refiriéndola a la experiencia experimental posible, no puede relativizarse en el ámbito conceptual de la reali-

dad, sino, en todo caso, en el ámbito del ser, del que puede tenerse algo más que una experiencia experimental. Dicho en términos positivos, por realidad entendemos, siempre ya, el ser del ente, por cuando éste (en tanto que resistencia virtual a nuestra voluntad) existe, es decir, está ahí dado («Vorhanden») a un saber de manipulación. El «marco trascendental» del pragmatismo no es, por tanto, un horizonte de referencia relativizable cuando se trata de la realidad de lo real. Por el contrario, es el único que se ajusta a la crítica del sentido, lo cual demuestran todos los intentos de negar la existencia de un mundo real o de reducir la realidad («Realität») de lo real a ficciones (cfr. supra, nota 41). Por este motivo, creo que es importante distinguir claramente entre pragmatismo trascendental en tanto que realismo crítico del sentido y cualquier forma de pragmatismo ficcionalista, tales como los de Nietzsche y Vaihinger. El horizonte de referencia de la racionalidad dirigida a fines no le sirve a Peirce de base para una reducción psicoanalítica –del tipo «nada sino»– de la verdad del conocimiento de la ciencia natural. Más bien lo concibe como elemento necesario a priori para desarrollar el único conocimiento posible que podemos tener de lo real. Por consiguiente, tal conocimiento tiene que caracterizarse como conocimiento genuino a priori relevante tecnológicamente. En mi opinión, este reconocimiento no supone una objeción a la distinción habermasiana entre diversos «intereses del conocimiento». Pues tan pronto como reconocemos que la [*Science*] y su explicación a través de leyes es el conocimiento verdadero de lo real en su realidad, tenemos también que reconocer que este conocimiento presupone un acuerdo de sentido («Sinnverständigung») entre los hombres, acuerdo cuyo interés no coincide –aun cuando se persiga por medios científicos– con el de la [*Science*]. Para esta tesis de «complementariedad» cfr. K.-O. Apel: «Szientistik, Hermeneutik, Ideologiekritik» (Wiener Jb. f. Philosophie, I, 1968, p. 30 y s.; cfr. «Man and World», I, 1968, p. 50 y s.). Ahora en: *Transformation der Philosophie,* vol. II.

585 Cfr. supra.

586 Tampoco puede seguirse de proposiciones «si... entonces» entendidas como implicaciones materiales susceptibles de verificación en términos de lógica de las funciones de verdad; pues, en este caso, aparecerían paradojas como ésta: toda proposición contrafáctica sobre «disposiciones condicionales» (en sentido peirceano) es a priori verdadera, puesto que las implicaciones materiales con antecedente falso son verdaderas. Las proposiciones «De haberse intentado, se habría comprobado que el diamante podía ser rayado» y «De haberse intentado, se habría comprobado que el diamante no podía se rrayado» tendrían que ser ambas verdaderas si se interpretase su carácter condicional en el sentido de la implicación material. De ello parece seguirse que sólo interpretando las proposiciones de la forma «Si... entonces» como [*Contrary to Fact-Conditionalis*] –capaces, por principio, de cumplir con la condición antecedente– podemos explicar que las proposiciones relativas a «disposiciones condicionales» sigan siendo verdaderas aun en el caso de que no cumplan las condiciones antecedentes, cumplimiento que sigue dependiendo de la posibilidad real. Acerca de las aporías de la discusión moderna sobre los «condicionales contrafácticos» cfr. W. Stegmüller: *Probleme und Resultate der Wissenschafistheorie und Analytischen Philosphie,* vol. 1, Berlin-Heidelberg-New York, 1969, cap. V.

587 Cfr. 5.455 (469 y ss.).

588 5.458 y ss. (473 y ss.).

589 5.460 (475 y s.).

590 5.458 (473).

591 Heidegger no puede, de hecho, dejar de suponer una cierta objetividad en el «carácter de acontecer» de la «temporalización» del tiempo (más tarde del «acaecimiento»). Esta objetividad se vería tácitamente ratificada en su concepción posterior de una «historia del ser», cosa que sucedió sin que se hubiese producido una mediación conceptual entre temporalidad y tiempo, entre historicidad e historia.

[592] Cfr. la polémica sobre la irrelevancia práctica del determinismo metafísico (5.459). En 1878 (5.403) había argumentado de un modo muy parecido, pero entonces caracterizó la pregunta moral de si «podría haberme resistido a una tentación, actuando de otro modo» no como pregunta sobre hechos, sino sólo como pregunta sobre «la ordenación de los hechos» <mediante el lenguaje>. Hoy nos sorprende la modernidad de esta sugerencia para la resolución del problema de la libertad de la conciencia mediante la reducción de antinomias metafísicas a diferencias entre juegos del lenguaje. Al último Peirce sólo le fue posible mantener esta sugerencia apelando a que los juegos del lenguaje no son meras combinaciones verbales arbitrarias, sino modos de comprensión del ser y de apertura del mundo posibles en la práctica.

[593] Cfr. 5.459 y s. (473 y s.).

[594] 5.461 (476).

[595] 5.459 (475).

[596] Ibid.

[597] 5.461 (476).

[598] 5.459 (475).

[599] Cfr. 5.426 (477).

[600] Ibid.

[601] Ibid. Cfr. sin embargo, 5.45, 5.52, 5.57, 5.539, 8.282, 8.266. En todos estos pasajes paralelos Peirce subraya la coexistencia, si no del conocimiento, sí de la experiencia del yo y el no-yo en la experiencia del encuentro, la sorpresa y el conflicto. De acuerdo con 8.282, la diferencia entre mundo interior y exterior la experimentamos inmediatamente como diferencia entre pasado y presente.

[602] 5.462 (477).

[603] Cfr. 5.459 (473 y ss.).

[604] Cfr. W. Heisenberg: *Physik und Philosophie*, Berlin, 1959, pp. 92 y ss.

[605] Ibid. p. 92.

[606] Ibid. pp. 92 y s.

[607] 5.459 (474).

[608] En este punto converge, en mi opinión, la crítica del sentido de Peirce con la justificada pretensión de la metacrítica de Herder y sobre todo de Hegel a la crítica kantiana del conocimiento.

[609] Un ejemplo de este tipo de crítica de la tradición lo encontramosne el libro de G. Radnitzky: *Contemporary Schools of Metascience,* 2 vols., Göteborg, 1970, 2.ª ed.

[610] Cfr. K.-O. Apel: *Szientismus oder transzendentale Hermeneutik*, loc. cit.

[611] Cfr. K.-O. Apel: Die erkenntnisanthropologische Funktion der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Hermeneutik, en: *Information und Kommunikation*, Wien-München 1968, p. 163-71.

[612] Para el metafísico de la cibernética añado que en el caso de una completa simulación por ordenador de un ser humano nos enfrentaríamos a la tarea de alcanzar con el ordenador un acuerdo comunicativo sobre la fijación de objetivos de la praxis y a realizar una exploración hermenéutica de sus opiniones, sometiéndolas en caso necesario a la crítica de las ideologías. También en este caso el programa del cientifismo conduce a un absurdo.

[613] Este ejemplo muestra, dicho sea de paso, que al postulado cientifista que considera todo «motivo» («Motive») como «causa» (dado que desde un punto de vista teleológico es preciso suponer motivos para acciones aún no sucedidas) se le escapa por muy poco el interés cognitivo de las ciencias de la comprensión («verstehenden Wissenschaften»).

[614] Cfr. supra.

[615] Cfr. además la demoledora crítica de K. R. Popper a estas pretensiones del marxismo ortodoxo en *Das Elend des Historizismus.*

Indice de autores

* Los números en cursiva remiten a nota en las páginas señaladas

Indice analítico

* Los números en cursiva remiten a nota en las páginas señaladas